

smp

SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

Masse, potere e paranoia

VOL. 3, N° 6 • 2012
ISSN 2038-3150



SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA
RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

Masse, potere e paranoia



Firenze University Press

SOCIETÀ MUTAMENTO POLITICA

RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA

REDAZIONE

Gianfranco Bettin Lattes (direttore)
Lorenzo Grifone Baglioni
Carlo Colloca
Stella Milani (segretaria di redazione)
Andrea Pirni
Luca Raffini
Anna Taglioli
Lorenzo Viviani (caporedattore)

COMITATO SCIENTIFICO

Antonio Alaminos, Universidad de Alicante
Luigi Bonanate, Università di Torino
Marco Bontempi, Università di Firenze
Fermin Bouza, Universidad Complutense de Madrid, Spagna
Enzo Campelli, Università di Roma "La Sapienza"
Enrico Caniglia, Università di Perugia
Luciano Cavalli, Università di Firenze
Vincenzo Cicchelli, Université de la Sorbonne - Paris Descartes
Vittorio Cotesta, Università di Roma III
Gerard Delanty, University of Sussex
Antonio de Lillo, Università di Milano-Bicocca
Klaus Eder, Humboldt Universität, Berlin
Livia Garcia Faroldi, Universidad de Malaga
Roland Inglehart, University of Michigan
Laura Leonardi, Università di Firenze
Mauro Magatti, Università Cattolica di Milano
Stefano Monti Bragadin, Università di Genova
Luigi Muzzetto, Università di Pisa
Massimo Pendenza, Università di Salerno
Ettore Recchi, Università "G. d'Annunzio" di Chieti
M'hammed Sabour, University of Eastern Finland, Finlandia
Jorge Arzate Salgado, Universidad Autónoma del Estado de México, Messico
Ambrogio Santambrogio, Università di Perugia
Riccardo Scartezzini, Università di Trento
Roberto Segatori, Università di Perugia
Sandro Segre, Università di Genova
José Félix Tezanos, Universidad Uned Madrid
Anna Triandafyllidou, European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies
Paolo Turi, Università di Firenze
Claudius Wagemann, Goethe University, Frankfurt

Registrato al Tribunale di Firenze
al n. 5771 in data 03/05/2010
ISSN 2038-3150

© 2012 Firenze University Press
Borgo Albizi 28
50121 Firenze
<http://www.fupress.com/> – journals@fupress.com
Printed in Italy

Masse, potere e paranoia

a cura di Fabrizio Sciacca

Indice

- 5 **Editoriale – Masse, potere, paranoia: un triangolo perverso**
Gianfranco Bettin Lattes
- 15 **Premessa**
Fabrizio Sciacca
- 17 **Immaginario paranoide e potere. Spunti per una riflessione**
Giulio M. Chiodi
- 35 **Il destino del sopravvissuto**
Luigi Alfieri
- 47 **Il cerchio della paranoia politica. Possibili linee di frattura**
Laura Bazzicalupo
- 63 **Il potere della paranoia: il mito del Dittatore**
Claudio Bonvecchio
- 79 **La passione per la morte. Un eroico paradosso**
Roberto Escobar
- 95 **Demopsicosi: potere politico e controllo delle masse**
Vincenzo Maimone
- 109 **Io sono Adolf ma anche Superman.**
Il potere patologico dell'lo
Paola Russo
- 125 **Lo spettro esigente del potere.**
Appartenere, la malattia identitaria europea
Fabrizio Sciacca
- 141 **Il segreto della metamorfosi**
Biagio Spoto
- 155 **I “molti” in politica: le masse**
Franca Bonichi

L'intervista

- 191 **Poteri, equilibri e valori. Intervista ad Antonio Zanfarino**
a cura di Fabrizio Sciacca

Note critiche

- 199 **Sulla libertà e il potere**
Graziella Di Salvatore

Il libro

- 209 **Antonio Cassese, *L'esperienza del male. Guerra, tortura, genocidio, terrorismo alla sbarra. Conversazione con Giorgio Acquaviva*, Bologna, il Mulino, 2011**

Editoriale

Masse, potere, paranoia: un triangolo perverso

Due punti vanno considerati preliminarmente. Il primo punto. Nell'ambito delle scienze sociali il linguaggio della filosofia politica è sicuramente quello di origini più antiche. Dunque è un linguaggio concettualmente multistratificato e più solido di altri nel suo impianto argomentativo. Da Aristotele ad oggi la filosofia politica si è cimentata con le diverse facce della fenomenologia politica, ha contribuito a demistificare le ideologie e a dare senso alle culture politiche sulla cui base si è costruita la storia politica occidentale. Il secondo punto. A tutti è noto come i recinti disciplinari, che hanno da sempre condizionato la riflessione sulle grandi tematiche del nostro tempo, abbiano separato i linguaggi e creato alte mura tra le scuole di pensiero e gli orientamenti di metodo tipici delle scienze politico-sociali. I costi di questa differenziazione artificiosa appaiono, in un'epoca come la nostra, in cui è urgente più che mai conoscere per operare, in tutta la loro gravità.

I processi di trasformazione sociale e culturale determinati dalla globalizzazione hanno messo in forte crisi le categorie analitiche e le "parole" delle scienze sociali. Una risposta a questo deficit interpretativo la si può rintracciare nei rari tentativi di promuovere un incontro-confronto tra le prospettive analitiche e i linguaggi elaborati da discipline cugine. È questa l'ottica prescelta nella costruzione del presente numero di Società *Mutamento* Politica curato da Fabrizio Sciacca con lungimirante passione e con profonda competenza. Il triangolo formato da masse, potere e paranoia, inverato storicamente dai totalitarismi, viene rivisitato dal gruppo di studiosi orchestrato da Fabrizio Sciacca che sa di questo stesso triangolo mettere in piena luce, sapientemente, gli aspetti perversi e drammatici. Gli autori dialogano tra di loro e, spesso, con un intellettuale del calibro di Elias Canetti che per primo ha adottato sul tema una chiave di lettura orientata al superamento di ogni recinto disciplinare. Tra parentesi: il silenzio nel quale i sociologi, gli antropologi e gli scienziati politici hanno affogato, per molti anni, *Massa e potere* è

un indicatore significativo del provincialismo che ha governato per decenni il mondo delle scienze sociali¹.

§§§

Viviamo in tempi assai difficili sia per la politica sia per la democrazia. La crisi economico-finanziaria nella sua dimensione transnazionale scuote i sistemi politici occidentali ed europei, segnatamente. La paresi persistente della politica di fronte a questa sfida apre delle crepe preoccupanti nelle procedure istituzionali democratiche e mette in crisi anche i parlamenti. La crisi finanziaria minaccia i sistemi politici democratici, inefficaci sotto il profilo della protezione dei propri cittadini in quelli che sono alcuni dei loro diritti fondamentali. La crisi crea un grande vuoto di potere, genera bisogni impellenti per le masse che si sentono mal governate. La crisi reclama leadership forti. La tendenza alla personalizzazione del potere che domina la scena politica democratica europea e non solo europea appare come una tendenza funzionale alla complessità della crisi. Le risposte alle sfide poste dalla crisi possono assumere segni differenti. La storia politica europea ci ha dimostrato gli effetti devastanti della risposta totalitaria.

Naturalmente la storia ci insegna anche che i popoli non imparano mai abbastanza dai loro errori. Sembra di poter dire allora che in questo numero della rivista si parla di quello che è avvenuto ieri sulla scia dei timori per quello che sta accadendo oggi ed, ancor più, domani. L'analisi delle forme patologiche del potere viene effettuata a molteplici livelli in modo di individuarne i sintomi e prevederne gli effetti perversi. I filosofi della politica con i loro saggi penetranti ci avvertono dei pericoli che una leadership politica disancorata da una cultura politica autenticamente democratica può comportare per la sfera pubblica massificata, controllata da una comunicazione politica dove la propaganda tende a sostituire progressivamente il dibattito aperto e partecipato. I sociologi e gli scienziati politici tramite la loro cassetta degli attrezzi possono dare una concreta sostanza empirica all'analisi dei filosofi ed attualizzarla con riferimento ai processi politici che la globalizzazione alimenta in inediti spazi istituzionali e non.

§§§

In questo editoriale si rievocano alcune tappe della riflessione sociologica sul tema nell'intento, lo si ribadisce ancora una volta, di incoraggiare un disegno

¹ Per un raro esempio di analisi sociologica del testo di Canetti si veda E. Rutigliano, *Il linguaggio delle masse. Sulla sociologia di Elias Canetti*, Dedalo, Bari, 2007.

comune tra le diverse scienze sociali in vista della elaborazione di un nuovo linguaggio che sembra proporsi come uno strumento imprescindibile per salvaguardare la capacità euristica delle stesse scienze nella tarda modernità. Sembra indubbio che parlare e riflettere sulla categoria “massa” significhi confrontarsi con una dimensione ideologica diversificata che può adottare, nei confronti delle masse, un atteggiamento marcatamente ostile fatto di disprezzo e di paura, oppure – all’opposto- una posizione di straordinario favore, rappresentando le masse la sola chance di trasformazione democratica e giusta della società. Al primo orientamento si ispirano i fautori della tradizionale psicologia delle folle (Tarde, Le Bon, Sighele) nonché le teorie del potere elitistiche sia dei classici (Mosca, Pareto, Michels) sia dei neo-elitisti. Non va trascurata, poi, un’osservazione di Le Bon secondo cui le masse sono impermeabili alla coscienza razionale e sono portatrici di una «mentalità primitiva». Si spiegherebbe così la loro impulsività ed il loro comportamento regressivo. È appena il caso di ricordare che Le Bon nutriva timore ed ostilità verso le masse che avevano dato vita alla Rivoluzione francese ed alla Comune di Parigi. Al secondo orientamento fanno riferimento il marxismo e la tradizione del movimento operaio ed oggi, almeno in parte, le teorie movimentiste contemporanee che considerano la partecipazione collettiva come la pietra angolare delle nuove dinamiche democratiche. Comunque sia tale velatura ideologica non può impedire il tentativo di definire sociologicamente che cosa s’intenda per massa.

Adorno ed Horkheimer chiariscono che «i fenomeni di massa non si verificano in virtù di misteriose qualità della massa come tale, ma in seguito a processi psichici che hanno luogo in ogni individuo partecipante alla massa. Questa non è un fenomeno primario, ma secondario; e gli uomini non si fanno massa per semplice quantità numerica, ma sotto l’azione di condizioni sociali determinate, tra le quali rientra tanto il comportamento autoritario del capo o di altre figure paterne quanto l’identificazione col capo, o con simboli, o con l’orda dei propri simili soggiacenti alla medesima dipendenza». ² Anche Horkheimer e Adorno notano come nella letteratura sulle masse si opti per una dicotomia che contrappone costantemente (e forse aggiungiamo noi un po’ troppo semplicisticamente) la massa, percepita come dato negativo, con un’altra entità cui si attribuisce, invece, un’ assoluta positività. Esempi: McDougall (massa inorganizzata/massa organizzata); Geiger (massa/gruppo); Allport e Lippman -ma anche Charles Wright Mills- (massa/pubblico).

Il punto chiave sotto il profilo analitico, tuttavia, è che la massa è ad un tempo un prodotto sociale ed un attore collettivo. Tra le condizioni socia-

² Cfr. M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino, 1966[1956] alla lezione V, *Massa*, p. 94.

li occupa una posizione determinante il processo di industrializzazione che muta le basi materiali della vita delle masse. A tale processo si accompagna, in Europa a partire dall'Ottocento, lo sviluppo della cultura democratica tramite le organizzazioni sindacali e di partito che legittimano le masse come attore politico in un quadro di rinnovo istituzionale fondato sul consenso elettorale popolare. Si inaugura l'epoca che, nella sua diagnosi severa e pessimistica da paladino dell'ordine politico liberale, Ortega y Gasset ha chiamato della «iperdemocrazia», un'epoca che vede come nuovo e paradossale protagonista l'«uomo-massa». Ma v'è di più. L'uomo-massa che ignora la cultura, che predilige l'azione diretta e che non sa che cosa sia il dialogo aperto e razionale, ha una naturale propensione ad affidare il suo destino a dei «semplificatori» (Ortega usa questo termine per definire l'identità dei dittatori)³. Nella letteratura, sulla scia della trattazione di Ortega, emergono analisi diverse e convergenti della *società di massa* – una categoria che Karl Mannheim ha introdotto nel 1935. Oltre a Mannheim appartengono a questo stesso filone autori come William Kornhauser, Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Erich Fromm e David Riesman cui si deve la suggestiva trattazione dell'idealtipo dell'«individuo eterodiretto» nella sua opera *The Lonely Crowd* (1953).

Altrettanto suggestiva è la trattazione della *Massengesellschaft* effettuata tra le due guerre mondiali e focalizzata sullo studio di come e perchè le masse in Europa abbiano disgregato l'ordine politico liberale ed agevolato l'avvento del nazismo e dei fascismi. La massa ha nella sua più intima natura una vocazione ad essere manipolata. Ciò sarebbe l'effetto di alcuni suoi caratteri strutturali: incompetenza, inclinazione alla subordinazione e alla passività e, come notava già acutamente Michels, «una tendenza profonda al culto della personalità». L'adorazione che la massa porta verso i propri capi fa sì però che chi si sente adorato trasformi la sua leadership in «megalomania», in una dinamica di perversa reciprocità tra massa-capo-massa che svuota la democrazia prima dalla vita del partito e poi dall'intero sistema politico.

La massa ha una sua struttura? Nel pensiero degli autori che abbiamo finora citato la massa è tendenzialmente amorfa. La massa è una non-società e, per alcuni, una parte residuale della società. Karl Marx, pienamente consapevole della debolezza dei legami sociali di massa, introduce però delle prospettive coerenti con il metodo dialettico. Le masse in movimento esprimono un movi-

³ Sia consentito rinviare a G. Bettin Lattes, «L'Europa delle masse e la Nuova Europa nella meditazione di Ortega y Gasset» in (a cura di S. Rogari), *Partiti e movimenti politici fra Otto e Novecento. Studi in onore di Luigi Lotfi*, Centro editoriale Toscano, Firenze, 2004, tomo III, pp. 1157-1189. È opportuno ricordare che, già nel 1870, Jacob Burckhardt parlava dei capi delle masse come dei «terribile simplificateurs» che avrebbero creato per tutti una vita «in uniforme che comincia e finisce ogni giorno al rullo del tamburo».

mento di emancipazione che ha il suo cuore, naturalmente, nella classe operaia come forza politica autodeterminata. La distinzione marxiana tra classe in sé e classe per sé indica una trasformazione cruciale di stato nell'ambito della massa. La massa ha due volti. Il primo passivo, impotente, privo di ogni capacità di svolgere un ruolo di mutamento sociale e politico. Il secondo, invece, vede la massa protagonista di una svolta storica, attore consapevole, capace di soggettività politica. Tale dicotomia, evidentemente troppo schematica, ha comunque una sua utilità euristica anche se la sovrapposizione (impropria) tra la categoria della massa con quella della classe propone problemi ineludibili per una sociologia attenta alla fenomenologia complessa del mutamento politico. Sta di fatto che le masse operaie, o meglio, il proletariato organizzato in partito e in sindacato ha promosso la cultura politica democratica in una forma diffusa nell'Occidente industrializzato.

La globalizzazione ha una sua forte, implicita, caratterizzazione politica. Il potere globale determina delle nuove soggettività antagoniste che tentano di contrastare gli effetti perversi della pressione economica e le forti disegualianze sociali che l'accompagnano. La globalizzazione, lo si diceva sopra, comporta un ripensamento radicale del linguaggio delle scienze sociali e delle categorie analitiche che lo sostanziano. L'evidente insufficienza esplicativa del concetto di classe rivaluta la riflessione su categorie più indeterminate come quella di massa, anche se la sua analisi reclama dei ripensamenti alla luce delle dinamiche sociali della tarda modernità. Le forme di conflitto che insorgono insieme alla crisi della rappresentanza politica e all'insufficienza delle procedure e delle istituzioni tipiche della democrazia suggeriscono la ripresa del concetto di *moltitudo*, elaborato da Spinoza (1677). Moltitudine è la forma di esistenza sociale e politica dei molti in quanto molti. Per Spinoza, la *moltitudo* è la pietra angolare delle libertà civili. Hardt e Negri propongono della moltitudine una ri-definizione nei termini di un nuovo attore collettivo, «singolarità che agiscono in comune», come un aggregato fatto da «una molteplicità di differenze», vi coesistono culture, etnie, generi differenti. Tuttavia «malgrado resti molteplice ed intrinsecamente differente, la moltitudine è in grado di agire in comune e di autogovernarsi. Invece di un corpo politico, con uno solo che comanda e gli altri che obbediscono, la moltitudine è carne vivente che si autogoverna»⁴. L'elemento della «molteplicità delle differenze» sottolinea l'eterogeneità compositiva della moltitudine, una molteplicità che, però, sa e vuole tradursi in una soggettività politica innovativa, anche se assai incerta nelle sue prospettive di operatività politica. Nella moltitudine, che ha una re-

⁴ M. Hardt, A. Negri, *moltitudine: Guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano, 2004, pp. 123-4.

lazione evidente con la categoria di massa e ne comporta il superamento, si includono i subordinati che vivono la loro esperienza di lavoro sotto il comando del capitale, ma che non vogliono più accettare il percorso della sovranità fondato sulla delega. La moltitudine è un attore collettivo che elabora e che attua un progetto politico di resistenza nei confronti del potere globale; una resistenza basata sulla autodeterminazione e sulla critica radicale del principio di rappresentanza. Il concetto di moltitudine, anche se mostra la sua labilità politica ed è erratico nelle sue manifestazioni concrete, ha il pregio di suggerire una prospettiva analitica importante perché invita a riflettere sulla sostanza sociale della massa in una società globalizzata andandone ad esplorare il territorio interno. Si tratta, in altri termini, di lavorare sulla sua composizione, sulle sue aspirazioni, sui suoi interessi, sulla domanda di innovazione politica che la massa può esprimere nella sua volontà di superare la condizione condivisa di subordinazione che le impedisce di partecipare a pieno titolo alla cittadinanza ed alla vita democratica effettiva.

Quello che è importante non trascurare, in una prospettiva ineludibile che mantenga centrale la relazione masse-politica-democrazia, è quanto ci insegna Antonio Zanfarino nella sua bella intervista dedicata a *Poteri, equilibri e valori*: «Le masse sono materiali di cui si servono non le idee liberali e costituzionali, ma le ideologie autoritarie e totalitarie che le controllano, le manipolano, le strutturano, le entificano per farne strumenti delle loro ambizioni di dominio. Le trasfigurazioni mitiche delle masse falliscono però con i fallimenti di queste ideologie, e rivelano le mistificazioni e le regressioni di collettivismi ed egualitarismi fondati su spersonalizzazioni coatte».

§§§

Veniamo ora, brevemente, agli altri lati del triangolo. Che cosa è la paranoia? Perché ne parliamo associandola al potere? Lo stato del delirio tipico della paranoia non appare immediatamente in una piena evidenza. Il soggetto paranoico vive una condizione di insicurezza costitutiva che non riesce a gestire ed è portato a dirigere verso l'esterno cause ed effetti di questo stato di alterazione che resta, tuttavia, latente. Il paranoico è privo di ogni capacità di introspezione: la sua sola, assoluta, certezza è che le radici di ogni male risiedono negli altri, la colpa è sempre fuori da sé. Il paranoico si sente braccato, in una condizione di perenne pericolo e di insicurezza che viene fomentata dal sospetto verso il contesto sociale che lo circonda, contesto che deve essere controllato nella sua totalità. Il paranoico è incapace di aprirsi verso l'altro così com'è da lui percepito nella sua mente malata. L'altro è un nemico preso di mira per paura di soccombere. Il paranoico tende a confrontarsi con gli altri seguendo un' unica modalità: li svaluta e li domina. Gli altri vengono

accettati solo se si sottomettono integralmente alla sua volontà ed abbandonano un'identità autonoma. Il paranoico è bravissimo nel dissimulare la sua fragilità emotiva dovuta, secondo alcune teorie ad un'infanzia connotata da gelo affettivo e da assenza di autostima. Il soggetto si difende allora dai costi di questi deficit elaborando delle teorie complottiste, che danno sollievo alla sua sofferenza. Il vissuto del paranoico è il vissuto tipico di un soggetto in esasperata solitudine psichica, uno stato che facilmente si associa ad invidia e a megalomania. Il paranoico si sente perseguitato e vuole fortemente rispondere alla persecuzione dando una risposta aggressiva. La logica paranoica è ineccepibile nella sua forma ma non ha una rispondenza nella realtà effettiva. La logica paranoica è una logica latente che predilige l'inversione delle cause dei fenomeni, senza uscire però dall'alveo di un ragionamento apparentemente e perfettamente coerente. Il paranoico trasforma i suoi pensieri in dogmi che gli danno quella sicurezza di cui ha un insopprimibile bisogno. La follia lucida tipica del pensiero paranoico, la cosiddetta *folie raisonnée*, è una modalità di ragionamento priva di ogni dimensione morale, ma capace di diffondersi nella massa. Qui risiede la pernicioso saldatura tra paranoia e potere. Il paranoico non di rado è pericolosamente convincente, addirittura carismatico. Anche se è titolare di un carisma malato⁵. Si verifica allora in alcuni casi storicamente drammatici, una sintonia tra la patologia individuale di un leader e la massa che ne legittima il ruolo politico. Si parla di un contagio che si nutre della suggestione che il capo sa suscitare nella massa. La dimensione della reciprocità tra paranoia soggettiva e paranoia di massa è al cuore del fenomeno patologico che ha portato l'Europa sulla soglia dell'abisso⁶. Come si spiega la potenza dilagante, in certe epoche storiche, di un contagio psichico pandemico? Hitler o Stalin, sono dei "grandi paranoici" capaci di ridestare la paranoia che sta nascosta nell'uomo della strada, il quale guidato da questi leader folli, nei quali si riconosce, collabora con loro nel commettere crimini mostruosi contro l'umanità.

La saldatura tra le paranoie individuali e la paranoia di massa si realizza in periodi storici di crisi gravi dal punto di vista sociale ed economico. In un clima collettivo sovraccarico di emozioni e di disagio gli spazi per la violenza e l'intolleranza diventano amplissimi. Così come gli spazi per una leadership malata di megalomania. L'irrazionalità sostituisce sia la ragione critica sia la consapevolezza civica ed è così che i dittatori paranoici rappresentano la solu-

⁵ Per un'analisi sociologica della leadership carismatica si rinvia alle importanti ricerche di Luciano Cavalli, in particolare a *Il leader e il dittatore*, Ideazione editrice, Roma, 2003 ove si confronta il leader democratico con il duce totalitario, espressione dell'autocrazia carismatica alla luce degli sviluppi politici del Novecento e della contemporaneità.

⁶ Cfr. L. Zoja, *Paranoia (la follia che fa la storia)*, Bollati Boringhieri, Milano, 2010.

zione di ogni problema. È facile che le masse si identifichino con questo tipo di leader perché, a dire di alcuni autori, sono esse stesse portatrici di paranoia e dunque di uno stato di disagio profondo dal quale vogliono uscire. Il primo aspetto del potere malato è l'unicità di chi ne è il titolare. Il potente megalomane si presenta con una forte ambivalenza poiché il suo bisogno di essere l'unico detentore del potere gli fa provare un senso di paura verso chi gli sta intorno, percepito come un possibile pericoloso concorrente, da eliminare a tutti i costi. Il secondo aspetto del potere è la grandezza: l'esempio storico più chiaro è forse Hitler, che esprimeva questo aspetto del suo potere in occasione delle numerose parate e dei suoi discorsi pubblici. Ed ancor più forse nell'entusiasmo con il quale progettava con Speer gli edifici e gli spazi di massa che avrebbero celebrato, anche presso i posteri, la sua gloria⁷. In queste occasioni il leader megalomane predilige porsi fisicamente al di sopra delle masse confermando in modo visibile e concreto la sua superiorità. Il Kuppelberg di Berlino avrebbe dovuto essere diciassette volte più ampio della cupola di San Pietro ed avrebbe dovuto consentire di radunare 180.000 persone. Il progetto prevedeva un'enorme spazio circolare con al centro un'arena circondata da tribune concentriche mentre di fronte all'ingresso in una nicchia alta 50 metri, a mosaico dorato, avrebbe preso posto Hitler. Sono questi alcuni dei passaggi analitici relativi ad un caso specifico che dobbiamo ad Elias Canetti e che sembra importante riprendere qui riconducendoli, sia pure in sintesi, al *frame* analitico più generale.



Canetti si esprime, a tratti in modo apodittico, ma certo non per questo meno acuto. Così quando scrive che «la paranoia è, nel significato letterale della parola, una *malattia di potere*. Un esame di tale malattia in tutte le varie direzioni permette di formulare conclusioni sulla natura del potere che in nessun altro modo si potrebbero ottenere con pari completezza e chiarezza». ⁸ Questa ipotesi, assertiva nella forma, trova il suo fondamento empirico nello studio del caso, notissimo, del presidente Schreber ma in realtà anche nelle mille pieghe della esplorazione labirintica che Canetti ha sviluppato per trentotto anni sull'enigma massa, congiunto con l'aspetto del potere che le fa da drammatico

⁷ Canetti ha scritto pagine mirabili su questo aspetto, specificando ulteriormente alcune sue categorie come quella di "massa aperta" nel saggio *Hitler in base a Speer in Potere e sopravvivenza* [1972], Adelphi, Milano, 1974, pp. 81-123.

⁸ E. Canetti, *Massa e potere*, Adelphi, Milano, 1981, a p. 545. Tra l'altro Canetti prende una radicale distanza nei confronti di quegli autori che hanno cercato di ricondurre il caso Schreber in particolare, sia la paranoia in generale, a tendenze omosessuali inibite.

contrappunto. C'è poi, secondo Canetti, una relazione diretta tra potere paranoico e sopravvivenza e dunque meglio tra potere e morte. «La volontà di rimanere l'ultimo dei viventi è la più profonda tendenza di ogni *potente* 'ideale'. Il potente manda gli altri alla morte per essere risparmiato dalla morte: distoglie la morte da sé. Non solo la morte degli altri gli è indifferente, ma si sente spinto a provocarla in termini di massa. In particolare, ricorre a questa soluzione radicale quando la sua sovranità sui viventi è contestata. Non appena si sente minacciato, la sua passione di vedere *tutti* morti dinanzi a sé può ben difficilmente essere domata da considerazioni razionali». ⁹

Secondo Canetti, il potere è sopravvivenza. Potere e sopravvivenza sono, per Canetti, due lati diversi della stessa cosa. Canetti distingue due situazioni di sopravvivenza: la prima è incarnata dall'eroe-guerriero. La seconda situazione è quella del potente paranoico. Per Canetti anche l'eroe-guerriero è un assassino, ma è un assassino che uccide legalmente. La massa è generalmente entusiasta per lo scoppio della guerra: proprio perché la guerra permette l'assassinio legalizzato. Il soldato, uccide unicamente per liberarsi dalla morte, non è un sadico. L'eroe in guerra accetta una sfida con la morte. È un assassino coraggioso e, in un qualche modo leale, perché ammette che gli altri lo possano uccidere. Diverso è il caso del «potente perfetto» vale a dire del potente paranoico di fronte alla morte. Il potente paranoico ha un terrore ossessivo della morte, la fugge e si nasconde. Questo comportamento aumenta la sua angoscia, perché egli vede la morte ovunque. Tutti sono suoi nemici, tutti vogliono fargli del male. Se tutti sono suoi nemici, egli si sente autorizzato ad ammazzare chiunque. C'è un postulato in questo modo di vedere le cose: «se gli altri muoiono, allora io solo sopravvivo!» La morte degli altri gli dà la certezza della sopravvivenza. Più il potente paranoico uccide, meno corre il rischio di essere ucciso. Seminare morte per lui significa sopravvivere. Un obiettivo così tragico, tuttavia, lo può conseguire solo se può comandare. Il paranoico comunque è potente anche se non detiene una effettiva chance di comando. Schreber nelle sue *Memorie* così si racconta: «Tutto ciò che accade viene riferito a me. Io sono divenuto per Dio l'uomo in assoluto, l'unico uomo, attorno al quale tutto gira, al quale tutto ciò che accade deve essere riferito, colui dunque che anche dal suo punto di vista deve riferire a sé stesso ogni cosa»¹⁰. Canetti così commenta: «Anziché l'unico uomo vivo egli è diventato l'unico uomo che conta. Non si potrà quindi respingere il sospetto che dietro ogni paranoia così come ad ogni potere si annidi la medesima profonda tendenza: il desiderio di sopprimere gli altri per essere l'unico, oppure nella forma

⁹ *Ibidem*, a p. 538.

¹⁰ Così riportato da Canetti in *Op. cit.*, a p. 560.

più mitigata e frequente, il desiderio di servirsi degli altri per divenire l'unico con il loro aiuto». ¹¹

Quale tipo di relazione intercorre tra le masse e il potere? Si può dire che le masse si contrappongono al potere? Oppure che ne sono la base legittimante? Oppure che sono semplicemente uno strumento indispensabile al potere per operare? Le risposte a questi interrogativi che pongono prospettive di analisi differenziate, in parte complementari e in parte antitetiche, non creano ombre di dubbio in Canetti per il quale il potere democratico non ha significato. Diversamente da quel che, invece, avviene ad esempio per Hannah Arendt che vede – modernamente – la libertà come una possibile, diretta, espressione del potere. Il potere secondo Canetti è unicamente legato alla figura di un leader dal carisma malato e titolare di un potere paranoico. Le parole democrazia, consenso, pluralismo, cittadinanza non trovano alcun spazio nella sua trattazione realistica delle vicende umane ed, appunto, del potere. A noi il compito, sicuramente non facile, di smentirlo sia tramite le nostre riflessioni sia, forse ancor meglio, attraverso il nostro agire come cittadini.

Gianfranco Bettin Lattes

¹¹ *Ibidem*, p. 561. A proposito della dimensione dell'unicità sono ulteriormente illuminanti le osservazioni espresse da Canetti a margine delle *Memorie* di Schreber in *Potere e sopravvivenza*, cit., alle pp. 33-5.

Premessa

Fabrizio Sciacca

Ci sono molti modi di far dialogare i problemi politici con le questioni teoretiche. Uno di questi è scegliere, deliberatamente, di non istituire vincoli o confini precisi tra ciò che i partecipanti a un discussione hanno da dire. Così si tessono le trame delle teorie e si formano le ipotesi di ricerca. Questo è accaduto per coloro che hanno partecipato alla formazione di questo fascicolo, che ruota intorno a problemi importanti per la filosofia politica e per la sociologia. Mi piace qui ricordare che una buona parte di questi saggi ha preso spunto dal convegno “Paranoia e potere” (Università di Catania, 11. 11. 2011).

Questo numero monografico è dedicato al professor Domenico Corradini H. Broussard, per il suo settantesimo compleanno.

Immaginario paranoide e potere.

Spunti per una riflessione

Giulio M. Chiodi

Examined in its abstract nature, the power is a key element of any social relationship, a priori not amenable to negative evaluations. Only an analysis that takes into account the context in which power is exercised, the relationships it establishes and the symbolic aspects on which it supports, it is able to distinguish between power as a physiological mode of human relations and its degenerate and pathological forms as the paranoia.

Il Potere è la manifestazione suprema della paura che
l'uomo fa a se stesso, malgrado gli sforzi per liberarsene.
(Guglielmo Ferrero)

Il titolo prescelto suggerisce la considerazione del potere sotto un profilo patologico. Assunto in maniera apodittica, il suggerimento sembrerebbe orientare l'osservatore in direzione di un'ipotesi che consideri il potere per sua natura un fenomeno di alterazione, alterato e alterante. In maniera ponderata, invece, l'invito è a considerare solo la possibile e non necessaria patologia del potere. È nella logica delle evidenze, infatti, che la presenza del potere, nelle sue svariate tipologie e fenomenologie, è ineludibile per qualsiasi genere di rapporto tra individui, è quindi assolutamente ineliminabile. Il potere, dunque, lungi dall'essere una forma patologica della convivenza è a quest'ultima fisiologicamente connaturato. Del resto, non può darsi una relazione, pur fosse soltanto tra due individui, senza che intervenga tra essi un rapporto reciproco di potere, per quanto esso arioso si presenti. Perfino nella simpatia che lega tra loro due individui si tesse sempre una sottile rete di reciproche influenze, incidenti sul modo di sentire e di indirizzare le scelte, sì che vi sono riconoscibili oscillanti dominanze e dipendenze. Un amico, se è veramente tale, infonde sempre, quanto meno, energie patiche ed esercita anche involontariamente sull'amico sollecitazioni condizionanti, nel bene e nel male.

Del potere non si possono dare definizioni soddisfacenti se non lo si contestualizza, cioè se non lo si osserva specificando i reali soggetti coinvolti e altresì la natura della relazione, nella quale esso produce i suoi effetti. È corretto, a proposito di potere, insistere sui suoi effetti più che sulla sostanza. Infatti, il potere in realtà non esiste, perché di per sé è invisibile e metafisico, ma se ne percepiscono soltanto le conseguenze. E ciò avviene tanto *ex parte potentis* quanto *ex parte subjecti*.

Quanto ora detto vale per qualsiasi tipo di civiltà, anche se la diversità di tradizioni culturali e dei loro lasciti nella mentalità e nei costumi ne danno accentuazioni molto variate. Per esempio, nemmeno all'interno del mondo che genericamente si è consueti definire occidentale, tutte le sue aree si presentano a tal proposito omogenee. È indicativo, entrando nel merito, che una problematica che accosti in un aggregato sociale il potere alla paranoia, se percepita o concepita in ambienti mediterranei, acquisti immediatamente estensione di portata anche politica, potendo anche essere interpretata come realtà strutturale all'organizzazione collettiva; il medesimo fenomeno, invece, se percepito in ambienti di costumi più settentrionali, è molto facile che si circoscriva a condizioni ritenute attinenti strettamente ai singoli individui. In pratica, ravvisare in un regime qualità caratteriali alterate, nel primo caso sarebbe plausibilmente suscettibile di interpretazioni strutturali e generalizzabili al sistema; di contro, tale generalizzazione strutturale sarebbe certamente meno pensabile nel secondo caso, nel quale le caratterialità tendenzialmente verrebbero imputate ai comportamenti soggettivi piuttosto che ai ruoli e alle funzioni. Nel constatare questa differenza entra in gioco una diversità di stratificazioni etico-costumali, che segna la storia dei singoli paesi.

È fondamentale, comunque, non generalizzare il concetto di potere. È evidente che la sua qualificazione – naturalmente definibile, ripetiamo, soltanto nei suoi effetti – richiede precise contestualizzazioni. Il pensiero filosofico si è anche già da secoli provato ad anticiparle: l'esempio più citato è senz'altro quello della classificazione aristotelica, concernente le differenze tra il potere dei governanti sui governati e quello del padre sui figli o quello dei padroni sugli schiavi. Anche se in queste brevi osservazioni ci riferiremo in particolare alla prima tipologia, che concerne il rapporto politico, pur senza attenerci alla fonte di Aristotele, le interferenze di altri rapporti, soprattutto di natura psicologica, non possono assolutamente essere esclusi. Fermandoci all'ambito solo politico, comunque, le formulazioni aristoteliche rimangono sempre molto, anzi troppo, generiche, soprattutto perché perdono non poco di senso una volta sottratte alla contestualizzazione greca, specialmente quando letta, come fa il grande filosofo, alla luce delle istituzioni della *polis*. Sui limiti dell'impostazione aristotelica, detto per inciso, è sufficiente ricordare quanto le si contrappone nella ben più articolata fenomenologia istituzionalistica che si riscontra

nell'antica Roma, dove la profonda sensibilità giuridica e istituzionalistica che ispirava il suo sistema di relazioni ci fa incontrare concetti come quelli di *aucltoritas*, *potestas*, *imperium*, *facultas*, per citare solo i maggiori qualificanti; troppo superficialmente noi siamo spesso consueti far rientrare questi ben specificati e differenziati concetti in una imprecisa e troppo generica nozione di potere. Tanto più che essi si configurano in maniera correlata con altri, tutt'altro che irrilevanti, come il *mos*, il *fās* e lo *ius*.

Le suggestioni che di primo acchito insorgono nel pensiero rivolto alla natura del potere agiscono secondo categorie complessivamente alquanto promiscue. Sono categorie morali, e allora le osservazioni in merito hanno natura soltanto retorica; categorie storiche, e allora il potere è descritto come espressione di eventi o di indagine culturale o erudita; categorie filosofiche, che fanno del potere un oggetto di astrazione o una proiezione degli utopismi della ragione; categorie sociologiche, che indugiano in tipologie statistico-catalogatrici e cetuali; categorie giuridiche, che si sforzeranno di individuare norme e formalità per la regolazione e il contenimento degli arbitri; categorie psicologiche, che variamente evidenzieranno le forme di reazione emozionali ed idioaffettive della sensibilità umana. Oggi, da ultimo, si vanno accreditando nuove categorie interpretative, collegate alla sfera del *bios*, nelle quali entrano in maniera condizionante le dimensioni strettamente corporee, per non dire specificamente di quelle della salute psico-fisica, ossia il corporeo nei suoi nessi con le naturali inclinazioni alla ricerca istintiva e pulsionale della perfezione o della felicità.

Sono infatti da mettere su questo piano, strettamente congruente con la sensibilità epocale, altresì le acquisizioni di grande rilevanza scientifica, frutto di attività di ricerca recenti e tuttora in corso, quali sono le scoperte nel campo delle cosiddette scienze cognitive, che stanno attribuendo a talune reazioni neuronali la formazione di inclinazioni mentali, emozionali e caratteriali. Ci possiamo aspettare apporti proprio in merito al problema che qui stiamo trattando. Al di là dei progressi della conoscenza, non è comunque arbitrario leggere in chiave simbolica, sulla traccia di queste nuove prospettive e fruendo dei preziosi risultati scientifici che ci possano offrire, una sorta di regressione ai significanti puri, a quei significanti, cioè, che risultano dipendenti esclusivamente dalla pura corporeità organica e dalla materialità. Rimanendo l'osservazione e l'elaborazione circoscritte ai soli dati materiali, si finisce per accantonare del tutto le strutture di senso, che esprimono le modalità nelle quali si riconosce la nostra psiche ed esercita, autoriconoscendosi, le sue energie patiche, individualizzanti ed identarie. Siamo esposti, ho detto, a un processo di regressione al significante puro, il fattore meramente biologico. È innegabile, del resto, che il corpo abbia la proprietà di essere quanto di più identitariamente individuale si percepisca e quanto nel contempo accomuni

tutti, giacché tutti si riconoscono nel corpo di cui sono dotati. Semmai problematici, oggetto di differenze e di dissidio, sono invece le altre qualità, come la ragione, il sentimento, il costume, i gusti, i pensieri, i bisogni, le emozioni: sono la materia fenomenica e noumenica che gestisce ed inibisce la pura corporeità, secondo schemi praticamente imponderabili.

Un indizio tutt'altro che banale dell'affermarsi della mera corporeità e dell'accentrarsi su di essa delle proiezioni immaginali - fattosi addirittura costume corrente mediante interessi economici ben mirati, emerge con evidenza perfino nell'edilizia contemporanea, e in maniera vistosa se ci rapportiamo a quella in vigore fino a poco meno di un secolo fa: alludo all'importanza che è data nelle abitazioni, soprattutto private, alle stanze da bagno o luoghi di decenza, che sono riservati esclusivamente all'accudimento delle esigenze corporali, tanto volontarie che necessitanti, con sempre accrescente riguardo alle attrezzature che le soddisfano. Questi ambienti domestici, fino ad un paio di generazioni fa ed anche meno, erano considerati spazi decisamente secondari, giudicati solo indispensabili e minimalmente curati. L'attenzione alla corporeità, tanto sotto il profilo della salute quanto sotto quello della estetica, ovviamente valorizza le proprietà della fisiologia e si rivolge alle qualità e alle potenzialità delle strutture materiali ed organiche nelle loro particolarità e non solo in quelle della totalità ed unitarietà dell'essere organico. L'argomento ora toccato apparirà puerile e peregrino, ma rimane il fatto inconfutabile che esso è fortemente indiziario e sintomale.

Non c'è alcun dubbio che accennare al potere sotto profili che consentano accostamenti con la paranoia invita in maniera speciale a svolgere considerazioni di carattere psicologico. Dagli esperti sono state studiate abbondantemente le personalità di dittatori, nonché gli effetti carismatici delle loro figure sulle masse; altresì lo stesso "effetto-massa" è stato giudicato come il prodotto di una suggestione collettiva, quale fonte e reciproco risultato di un bisogno personale di appartenenza, che assume forme paranoide in virtù di fobie identitarie. Sono innegabili in questi contesti le latenze paranoide, ma sarebbe troppo semplicistico assumere da qui esemplificazioni che cercassero di liquidare il potere, che ivi si esplica sia in forma attiva che passiva, quale realtà che ineludibilmente deve assumere qualità solo emozionalmente fondate.

Deve rimanere un punto fermo che il potere (qui lo intendiamo specificamente politico) è una realtà fisiologica nell'organizzazione collettiva, le sue manifestazioni fobico-paranoide ne sono soltanto alterazioni patologiche. Perciò paranoia del potere significa sempre una patologia del potere. Detta in questi termini, possiamo considerarla una verità di ragione. Ma è poi sempre una verità anche di fatto? Nella pratica le dimensioni emozionali ed idioaffettive sono imprescindibili nelle relazioni interumane, perché vi partecipano la volontà, il sogno ad occhi aperti, l'idealità, i bisogni e desideri che sono spesso

contrastanti, sia in quanto praticamente incompatibili o confliggenti, sia perché disomogenei tra individui, individui e gruppi, tra gruppi. Accentuando gli effetti compositi della loro miscela qualcuno potrebbe legittimamente ritenere che l'essere patologico sia una condizione fisiologica del potere. Vi si concentrano anche tutti i tipi di *Tagträume* ricordatici da Marc Bloch¹. E quando ci chiediamo su che cosa si sostenga, sotto il profilo del suo *pathos*, il potere carismatico descritto da Max Weber, quanto fisio-patologia politica vi scorgiamo?

Nella pratica dobbiamo dare rilievo anche a un altro elemento incidente sullo stato d'animo ingenerato dai rapporti col potere: è il sospetto. Non è un attributo soltanto del tiranno, come tanta letteratura ci ha tramandato.

Il sospetto è una pietra miliare delle istituzioni e delle leggi, nelle quali aleggia sempre una pesante atmosfera di arbitrarietà e insieme di inganno. Arbitrio e inganno vi serpeggiano ovunque e comunque, non già perché si annidino tra i velami dell'ossessivo bisogno di giustificare la propria autorità, che affligge tramite le loro procedure istituzioni e legificazioni: i problemi di legittimità, per quanto incidenti sulla vita collettiva, rimangono nel complesso pur sempre astrazioni ideologiche. Arbitrio e inganno quivi sottesi innestano incontenibili e reiterate dinamiche del sospetto. Prima di tutto è proprio sul sospetto che si regge praticamente il diritto positivo. Le norme della legge si fondano sulla supposizione che i loro precetti siano disattesi dai cittadini. Anzi, il riconoscimento della giuridicità di una norma da altri tipi di norme si fonderebbe addirittura sul presupposto della sua inottemperanza. Del resto, non occorrerebbe nemmeno formulare prescrizioni, se tutti spontaneamente ne seguissero i precetti. La trasgressione si pone alla radice degli ordinamenti, che si erigono sull'assenza di fiducia, cercando tuttavia il consenso da coloro ai quali non la concedono. Che sia un regime di sospetto ad imperare negli ordinamenti ci dice molte cose sulla natura dei rapporti sociali sottoposti ad ordinamenti rigidi. Del resto, si deve osservare che le leggi suppliscono anche alla carenza di un sincero sentimento di solidarietà e di appartenenza, cosicché spesso sono proprio esse a sospingere il cittadino più a raggiarle più che a rispettarle. Per questo verso, le leggi si fanno anche strumento di diseducazione.

Il sospetto pone le basi per la configurazione di un immaginario persecutorio. Le sindromi persecutorie, ovviamente, colpiscono tanto il governante che il governato. Il potere che controlla sospetta i controllati e i controllati sospettano i controllori. Il *delirio del potere*, che può pervenire al delirio di onnipotenza, ha qui una delle sue fonti principali. In aggiunta al sospetto verso l'altro, il delirio si rafforza vieppiù sulla base del sospetto di essere sospettato, dove l'elemento

¹ Cfr. Bloch (1994). Sul ruolo in generale della menzogna nel potere, che ha illustri ascendenze in Platone, per il nostro tema cfr. anche Cesaro (1994).

paranoico si fa assolutamente condizionante e innesca il processo perverso, per il quale insorge altresì il sospetto di non essere sufficientemente sospettosi.

È inevitabile che la soglia del dominio sia comunque popolata dal sospetto. L'ossessione delle legittimazioni, delle trasparenze, delle procedure, delle pubblicità sono tutti esorcismi del sospetto (e indirettamente, quindi, anche dell'*Angst*, di cui dirò più avanti). Ma se la logica del sospetto, nel suo riprodursi, induce alla vera e propria alterazione degli equilibri psico-agenti, non si possono trascurare altri tipi di atteggiamenti che giudicheremmo a pieno titolo paranoici: mi riferisco a quelli provenienti da convinzioni e dal perseguimento di obbiettivi che, commisurati alla normalità (che a sua volta rappresenta statisticamente il comportamento dei più, e quindi la mediocrità), sono qualificabili come dettati dalla follia. Non dimentichiamo l'ironia di Erasmo in tema, quando osserva che in realtà il mondo è governato dalla follia².

Al termine «paranoia», che di regola deve essere considerato con riferimento ad uno stato anomalo ed alterato, si associano giustamente connotati di negatività; e sarebbe perciò ingenuo, prima ancora che incauto, generalizzare questo stato come strutturale di ogni genere di potere. Forse solo un puro anarchico, in tal caso dotato a sua volta della sua paranoia, può pensarlo.

Non deve sfuggire come principio generale che, per una più precisa definizione del nostro problema sul potere, caratteristica della sua natura è di non esistere materialmente, ma di essere solo percepito da chi lo subisce³. Anche chi lo esercita non può esperirne gli effetti, se non in quanto qualcuno sia costretto ad esserne sottomesso e ad entrare nei meccanismi dell'assoggettamento. È una regola ferrea: il potere si legge soltanto sul versante di chi ne è assoggettato.

Questa osservazione non è futile, se constatiamo che l'idea stessa del potere - come se esso fosse sorretto da una sorta di esuberanza o di eccedenza emozionale ed idioaffettiva di soggetti aggressivi ed egocentrici - nasce naturalmente solo in chi non riconosce le eccedenze come tali oppure, al contrario, vive forme di frustrazione per un profondo senso, anche rimosso, di impotenza. Si pensi all'esempio macroscopico del dittatore, che interpreta l'accentramento e l'esclusività del suo potere come un compito, un dovere, una missione per il bene altrui. Dal punto di vista paradigmatico della struttura del potere è questo un rivestimento legittimante di uno stato primario di impotenza o di timore di essere vittima, sia della potenza di altri che della propria impotenza. Il punto di osservazione privilegiato in merito, per chi debba descrivere il fenomeno, è appunto il caso tipico dell'asservito o dell'impotente. Anche

² Intorno a questo argomento cfr. da ultimo Zoja (2011).

³ Ho trattato specificamente la natura metafisica, ma con effetti concreti, del potere sistemico di un contesto politico ne *La menzogna del potere*, Giuffrè, Milano, 1979, al quale volume rinvio per approfondimenti degli aspetti teorici dell'argomento.

la personalità autoritaria, analizzata sociologicamente da un Weber o dalle ricerche americane di un Adorno – per citare esempi illustri - non può considerarsi esente dall'instaurare in partenza la sua consistenza su una posizione dipendente, che rimarrà sempre sottesa alla sua azione.

Le generalizzazioni in campo psicologico, e non soltanto in questo, sono pericolose: occorre sempre andare direttamente sul caso concreto. Ciò vale per principio; ma per non soffermarci sulla casistica, credo che gli studi di simbolica ci offrano strumenti di analisi insostituibili. In particolare è indispensabile il riferimento, a questo riguardo, a qualcuna delle più importanti acquisizioni concernenti, nello specifico, il tema qui proposto.

Che cosa induca al bisogno di esercitare un potere (sotto questo profilo anche estraneo alla politica), che spesso consiste solo nell'impulso esibitorio di illudersi o di voler mostrare di possederlo, può trovare spiegazione caso per caso, ma la casistica mette sempre in luce la presenza di più o meno marcate condizioni di dipendenza. Ritengo di poterne individuare le due principali, che per verità sono da vedersi l'una come la faccia dell'altra: si tratta della solitudine e della paura. Alla radice di entrambe si riscontra, vera o immaginaria, la dipendenza dall'altro, anche quando questi fosse totalmente un estraneo.

Innanzitutto la percezione della dipendenza o semplicemente il paventarla derivano in modo speciale dalla necessità, e dal conseguente vantaggio che ci si ripromette, di vincere uno stato di solitudine, congenito alla natura stesso dell'individuo in quanto tale. L'uomo nasce solo, muore solo, vive in maschera. La maschera gli è necessaria per la convivenza con gli altri uomini. Quella maschera nasconde la sua solitudine. Anche il potere vive di maschere; lo fanno seducente e ingannevole, violento e vuoto. Il potere isola, perché il contatto con l'altro nega per definizione la parità; ma, ad onta di quanto potrebbe apparire nega anche la complementarità. Ciò è inerente alla sua natura asimmetrica rispetto a quanto si rivolge e soggiogante. La responsabilità di cui il potere si carica è in realtà un autolimito; il potere si vuole autoresponsabile. È necessariamente autoresponsabile. Nulla può esserci al di sopra di un potere, che non sia a sua volta un potere ancora maggiore di esso. Per ciò il potere si isola, è una sede di solitudine. Terminavo un mio libro di anni fa, che ha avuto qualche fortuna, proprio accennando alle «totalizzazioni del potere» a all'«inconsistente solitudine che l'accompagna»⁴.

Superare questa solitudine significa, nel contesto che stiamo tratteggiando, sentirsi indispensabile per gli altri e costruire se stessi come loro guida o immaginarsi di esserlo, appropriarsi della loro libertà, negandola o, paradossalmente, pretendendo di promuoverla sotto la propria egida. Si previene in

⁴ Chiodi (1979: 273).

tal modo la minaccia, reale o immaginaria, di soccombere nell'incontro con l'altro, subendone le pretese. Una tale postura si imbatte in non poche difficoltà a voler distinguere in essa i lati razionali e i lati passionali delle scelte e soprattutto non sa tollerare la scissione interiore che consegue al suo *status*; essa è portata, così, a giudicare le tensioni prodotte dalla scissione ragione-passione come condizione di irrisolutezza poco o punto sostenibile. La creazione di un rapporto di dipendenza, prioritariamente psichica, diventa allora la maniera per superare l'incertezza e le sue tormentose tensioni; dipendenza che consiste, in ultima analisi, nel bisogno di rapportarsi all'altro. Sta proprio qui, nel bisogno pressante dell'altro il nucleo dello stato patico operante nei rapporti di potere; ma si tratta di un «altro» tutto da modellare a misura del proprio sentire e soprattutto proprio timore, oppure è da immaginare contestualizzato in un ambiente collettivo, delle cui sorti il soggetto che si sente doverosamente investito di potere ritiene di farsi responsabile.

Il senso di solitudine, in questo genere di dipendenza, si converte in immagine di unicità, in destino di insostituibilità della propria funzione di guida. Quel potere che ci si autocompiace nel suo esercizio, ma che nel contempo può essere vissuto anche come un pesantissimo onere, come di un eroico sacrificio di sé per gli altri. È un potere che si riveste della convinzione, o almeno dell'illusione, di essere strumento per fini disinteressati, che rende indispensabili agli altri; e che si adopera nel crederci e nel farlo credere.

Pensare al potere accostandolo al termine «paranoia» ci obbliga certamente a una riflessione di carattere psicologico; e ciò comporta ragionare sulle condizioni di un soggetto. Le categorie psicologiche non si possono che costruire tutte intorno ad un soggetto individuale e anche se sono stati elaborati diversi tentativi di applicazione a soggetti collettivi – problema ineludibile se ci si riferisce a fenomeni politici – il trasferimento di proprietà, sperimentate sui singoli, a entità sociali più o meno organizzate comporta sempre l'impegno di motivare e di precisare le affermazioni. I singoli individui sono dotati di organi e di reazioni psico-fisiologiche, le collettività sono prive di effettivi centri ed organi fisiologici. Fisiologia qui, quando la si cita, è usata in senso traslato. Per questo motivo il tema psicologico – se riferito al potere in senso politico – non può prescindere dal riferimento ad un preciso soggetto o a più soggetti, distintamente considerati. In proposito non mancano certo esempi di despoti, sovrani e tiranni, appartenenti a tutti i tipi di civiltà e a tutti i tempi, le cui personalità possono essere studiate sotto il profilo di veri e propri esponenti di sindromi paranoiche del potere.

Ma la solitudine è anche una caratteristica dell'eroe. La figura dell'eroe, presa in se stessa, non avrebbe nulla a che fare né col potere, né con la paranoia: se di quest'ultima entrasse negli orditi cesserebbe di essere figura eroica. Ci si dovrebbe soffermare a lungo su una figura archetipale come questa, ma

qui ci basta ricordare che essa ha anche un versante psico-proiettivo, legato con l'egoità e col protagonismo, che non la rende affatto estranea ai fenomeni qui presi in considerazione. Se l'eroe, figura mitico-ideale, non ha implicazioni con la paranoia del potere, l'eroe come figura psicologica e psico-proiettiva vi interferisce frequentemente. L'eroe è, in ogni caso, un'immagine del nostro io proiettivo, che nell'immaginario simbolico impersona la correzione alle lacune del nostro inconscio e rappresenta la forza di vincere le negatività che lo insidiano. Sotto questo aspetto diciamo che gli uomini si pensano fatti ad immagine e somiglianza del dio in cui credono.

Mi suggerisce la chiamata in causa della figura archetipale dell'eroe proprio la natura psico-proiettiva della sua immagine. Sto pensando, in particolare, alle analogie che Joseph L. Henderson, psicologo di scuola junghiana, ha stabilito tra antiche credenze di una popolazione americana precolombiana e aspetti fasici dell'inconscio contemporaneo⁵. Il riferimento non è affatto fuori luogo, poiché l'autore parla di quattro tipologie dell'eroe, che corrispondono ad altrettanti gradi di maturità di un essere umano, e la cui manifestazione è rappresentata dall'espressione di una forma di potenza, sostanzialmente racchiusa in se stessa, così come stabilmente si rinchiude in se stesso l'atteggiamento paranoico. Nella visione mitica di quell'antico popolo americano, i Winnebago, Henderson ravvisa quattro precisi caratteri tipologici, ognuno ipostatizzato in una corrispettiva figura di eroe.

Il primo dei quattro eroi è detto da quel popolo stesso dell'«Imbroglione», e corrisponde a colui che è sottoposto alla più completa soggezione ad appetiti fisici primari, che mostrano in lui uno stato immaturo simile a quello di un essere infantile, irresponsabile, violento, possessivo, crudele e animalesco, preda della cinica autoreferenzialità dei suoi istinti. La sua tipica natura di animale selvaggio – che noi conosciamo come componente di tanti eroi classici della nostre saghe - rappresenta la forza primigenia in assoluto, vissuta nella sua più radicale inconsapevolezza.

La seconda tipologia ha come eroe la «Lepre». Qui l'eroe incorpora ancora una natura animalesca, ma si presenta più maturo e tale continua anche a farsi, incominciando a trasformarsi e ad assumere caratteri di uomo, talché lo si potrebbe definire metà bestia e metà uomo. Paul Radin, il raccoglitore di queste antiche storie, ricorda la potenza dell'eroe Lepre quale fondatore di città e quale semidivinità-guida e personificazione della forza di trasformazione, sostanzialmente simile a un'immagine tutelare della divinità e dell'archetipo del Salvatore. Una tale maniera di interpretare l'eroe Lepre, ha fatto sì che esso venisse perfino inteso anche come Cristo da chi incominciò ad avere

⁵ Cfr. Henderson (2011: 91-141).

contatti col cristianesimo, considerando nell'immaginario l'una figura potente come fungibile dell'altra⁶.

Il terzo eroe è detto del «Corno Rosso». In lui la potenza si fa bellicosa; è l'eroe della sfida costante, che compie le imprese impossibili con coraggio ed energie soprannaturali e mostra di possedere, secondo Henderson, tutte le qualità caratterizzanti che comunemente vengono attribuite agli eroi delle mitologie. Le caratteristiche animalesche sono in lui del tutto scomparse e l'eroe del Corno Rosso appare completamente come uomo nella sua pienezza, ma straordinariamente superdotato, pervaso di virtù soprannaturali e artefice completamente autonomo delle sue azioni.

Il quarto eroe appare di più complessa natura; è l'eroe detto «I due Gemelli». Non c'è potenza di sorta che lo possa vincere. Come mostra il suo nome egli ha in sé qualcosa di duplice e l'interpretazione dello studioso citato spiega questa ancipite natura come la combinazione del quiescente e del dinamico, dell'energia di colui che agisce nella cauta introversione e di colui che lo fa nella più aggressiva estroversione. La sfida dell'eroe Gemelli è totale, anche contro gli dèi, addirittura combattuta come se fosse l'insieme degli dèi. Ma il significato forte da sottolineare è un altro. Lo strapotere dell'eroe dei Gemelli è tale che distrugge tutto e per questo motivo alla fine finisce per colpire anche ciò che lo sorregge. L'eroe dei Gemelli soccombe in tal modo per autodistruzione, per un potere tanto eccedente se stesso che finisce indirettamente per rivolgersi contro se stesso. È costretto a desistere: l'eroe non c'è più, cessa la sua azione. E qui si conclude il ciclo o tetraciclo eroico.

L'identificazione totale col potere, in questo ciclo, coincide in sostanza col suicidio del potere. È identificazione cieca ed inconsapevole nel primo eroe; occhiuta e consapevole nel quarto. Il primo e il quarto sono nella totalità piena ed esaustiva; il primo è nella totalità nascente, il quarto nella totalità terminale. Di paranoide non c'è nulla e c'è tutto, giacché ogni modalità eroica evocata dai Winnebago non conosce alterità se non nel soggiogarla e per soggiogarla. Anche se nella seconda figura eroica la solitudine del soggetto è attenuata dal bisogno di tutela rivolto all'altro, in tutte e quattro è una condizione di identificazione autoreferente dell'eroe e dell'unicità del potere che questi esercita. In questa prospettiva il paradigma psichico che ne emerge è certamente molto efficace, sia per illustrare le proprietà tipologiche, sia per identificarne gli esiti.

È certamente possibile estendere i caratteri della solitudine, di per sé plasmatis sul singolo individuo, anche ad una compagine collettiva, almeno per analogia, se immaginiamo, per esempio, un'élite chiusa in se stessa e che ritiene la sua sopravvivenza garantita soltanto dal mantenimento del proprio in-

⁶ Cfr. Radin (1948).

contrastato potere. Ma l'estensione della condizione psicologica sopra espressa richiede senza dubbio delle forzature, dal momento che un soggetto politico non identificato in un singolo individuo (come sarebbe un dittatore) presenta componenti e interrelazioni molto più complesse e non certo univoche e monocentrate. Per quanto ristretta essa sia, un'élite comporta sempre una pluralità di soggetti singoli che la formano, ma la sua dimensione unitaria, tanto nella sua sostanza sociale quanto nelle sue decisioni, non è mai scomponibile nella somma dei suoi componenti. Il vero problema, sul punto, è che lo scarto tra la sua unità d'insieme e il suo «tutti» non è mai uniformemente colmabile. Parlavamo di solitudine. Non mancano casi di realtà politicamente organizzate affette da un sentimento collettivo, per lo più di natura ossessivo-persecutoria, declinabile sotto un genere di solitudine che può accostarsi alla sindrome di isolamento, di assedio, di annientamento, o anche di superiorità di razza, di civiltà o di intoccabile purezza, di unicità culturale con compiti salvifici o di semplice e circoscritta sopravvivenza economica e costumale. In questi casi l'idea di potere assume proporzioni che trascendono dimensioni equilibrate di coesistenza con l'altro e si coniugano con l'eccezionalità, con tutte le conseguenze che ne possono derivare, come in primo luogo la riproduzione di tensioni paranoiche di diffusione collettiva.

L'altra faccia della solitudine è la paura, che della solitudine possiamo considerare una versione più marcata e sovraccitata.

Non è affatto enfatico, nel nostro caso, prendere in considerazione anche il fattore «paura». Ritengo, tuttavia, che risulti più efficace ricorrere al termine tedesco di *Angst*, anche nelle flessioni che gli ha attribuito Freud, giacché mi sembra meglio esprimere la consistenza flessibile ed alonata dell'idea qui in gioco, meno resa dall'italiano «paura». È il tema, fra l'altro, con cui Domenica Mazzù introduce la sua monografia intitolata *Il complesso dell'usurpatore*, un libro non solo pioniere della simbolica politica, ma si può dire dalla prima all'ultima pagina strettamente dedicato all'argomento che stiamo trattando⁷. L'autrice pone il tema della paura proprio in connessione col potere politico e lo collega ad un'interpretazione del *ressentiment*, evocato da Nietzsche, sottolineandone la natura di istinto di vendetta. L'istinto al quale dobbiamo dare qui risalto è, in realtà, un impulso di rivendicazione indeterminato, senza un riferimento definito, generato da un oscuro conflitto originario, nel senso archetipico e non temporale del termine, radicato in un dualismo primordiale, che è il medesimo (o molto simile ad esso) che Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, ha

⁷ Cfr. Mazzù (1999a). Alla medesima autrice, nell'ambito degli studi di simbolica politica, risalgono i più importanti apporti al tema paranoia-potere. Cfr. anche, fra altri, Mazzù (1990), (1992), (1999b), (2003). Altri spunti sono in Bonvecchio, Risé (2010) e Bonvecchio (2002).

collocato nella formazione dell'autocoscienza sotto le figure fenomenologiche, correlate e contrastanti, del padrone e del servo. Questo istinto è generato dal binomio «comando-obbedienza».

La nostra stessa esistenza è costantemente disseminata di circostanze che fanno affiorare alla coscienza la consapevolezza di dovere in noi stessi contemporaneamente comandare ed obbedire a noi stessi, prima ancora che agli altri. E l'incipite tensione che si deposita nel nostro inconscio esprime, a sua volta, le dinamiche che ci pongono in relazione con gli altri, secondo un relazionarsi inevitabilmente necessario. Ma altrettanto necessario e inevitabile diventa il riversamento di questo originario conflitto interiore verso l'esterno (Hegel in proposito parlerà di lotta per il riconoscimento). Comando ed obbedienza sono i due comportamenti correlati non solo dell'apertura verso se stessi, ma anche al mondo, e nel contempo sono i termini sui quali si instaura il paradigma del potere. Non si dà incontro tra due individui senza che si risvegliino, seppur tenuamente, questi tratti del profondo, che costituiscono un vero e proprio paradigma archetipale del rapporto intersoggettivo. (Freud ne farà risalire la manifestazione già nel rapporto del bambino coi genitori, in virtù della sua debolezza al loro confronto).

Quanto all'*Angst*, essa sottilmente svolge anche sempre una funzione equilibratrice tra i due versanti del comandare e dell'obbedire, compensando le eccedenze dell'uno sull'altro. Sa agire, cioè, da calmiera nei modi di una spontanea e circostanziata *prudencia*, che pone limiti all'istinto di dominio e all'istinto di sottomissione in maniera reciproca, quasi fossero i due piatti di una bilancia. È soltanto quando l'*Angst* prende il sopravvento assoluto e produce sue proprie proiezioni, cioè quando si generano immagini interiori dell'io patito, che fanno perdere all'*Angst* il ruolo equilibratore, con la conseguenza che il potere (dettato dall'*Angst* medesima) diventa una specie di inquieto fantasma, invasivo della psiche e prende ad agire da guida sulle scelte del soggetto. L'*Angst* equilibratrice funge in sostanza da elemento che, equilibrando, si pone in posizione terziaria, quale terzo incluso e simultaneamente *super partes*, nella posizione in cui dovrebbe generalmente essere il potere nelle sue funzioni più fisiologiche alla struttura di un sistema politico. Quando l'*Angst* equilibratrice lascia il posto all'*Angst* dominatrice e prende il sopravvento, allora anch'essa si fa partigiana, si trasforma in *pars*, o meglio si identifica con una delle due *partes*. È così che anche il potere perde la sua posizione strutturale di terzo *supra partes* e cade nella sua patologia.

L'io proiettivo, volgendosi verso l'esterno, chiama a se l'altro e inconsciamente, se lo plasma e se lo finge, col desiderio o bisogno di assoggettarlo (*conatus dominationis*) o di assoggettarsi ad esso per tutelarsi (*conatus subjectionis*), costruendosi in tal modo le loro rispettive sicurezze. Gli intrecci intessuti dall'*Angst* producono quella speciale forma di dialettica, in virtù della quale

ogni termine del binomio comando-obbedienza diventa la sostanza dell'altro e ciascuno che è "altro" diventa la forma che assume la sostanza del suo opposto. La domanda è: quando questa sostanza paradigmatica assume, invece, caratteri paranoici? La risposta è: quando l'*Angst* investe totalmente l'altro e ne diventa la forma essenziale recepita dal soggetto. Naturalmente dipenderà dai casi concreti la variazione dell'intensità e delle proporzioni; e ciò vale tanto per l'*Angst*, operante in un rapporto affettivo o di convenienza, quanto per quella che si scatena nei casi estremi come terrore o perfino – ma qui si entra completamente in un caos dissolutorio – come panico. Classica, ovviamente, la posizione del despota, che teme la forza che può accumulare il suddito e del suddito che teme la potenza violenta del despota. Come scrive Ferrero personificando il potere: "gli uomini hanno paura del Potere che li assoggetta; il Potere ha paura degli uomini che possono ribellarsi"⁸. E lo scrittore sviluppa la tesi del paradosso del potere, che si instaura per vincere la paura, ma che nel contempo si deve servire di mezzi che continuano ad infonderla.

Molto in sintesi, è dal suddetto semplice paradigma - che di per sé ha natura dinamica e col quale si interrelano i soggetti secondo il binomio comando-obbedienza - che si possono dedurre le dimensioni paranoide del potere: queste derivano dalla cristallizzazione del rapporto dinamico, che sopprime gli equilibri dell'*Angst*, ne rimuove le spontanee duttilità, e autopotenzia l'*Angst* medesima, imponendo un regime di fissaggio unilaterale dei ruoli. Paranoia, nel paradigma di cui parliamo, è fissaggio, cristallizzazione di un atteggiamento condizionato dall'esorcizzazione dell'*Angst* sotto forma di possesso rassicurante di potere (o, per converso e all'opposto, di sentirsi protetto da chi dispone del potere). La paranoia è un fissatore perimetrante ed escludente; nega l'apertura e crea chiusure isolanti. La solitudine in tale fissità è alimentata proprio dalla paura della solitudine; cerca l'altro per confermarla nella sua unicità. Non cambiano i termini paradigmatici se il rapporto comando-obbedienza fosse causa di scatenamenti di ribellione. Il ribelle non tollera la posizione assoggettata e vuole ribaltarla. o per invertire il rapporto e assumere il ruolo di comando soggiogando l'avversario, o per respingere il rapporto stesso *in toto*, relegandolo all'assoggettamento ad un principio che lo nega e in tal modo riaffermandolo. In un caso e nell'altro la struttura paradigmatica non viene mai meno.

Rimanendo sulle lunghezze d'onda ora tracciate, la teoria della sovranità sostenuta da un Thomas Hobbes non sarebbe altro che una razionalizzazione dell'*Angst* di cui stiamo parlando e, forzando un poco i concetti, si configurerebbe come una sorta di controfigura rimediante all'incombenza di una pa-

⁸ Cfr. Ferrero (1981: 41) citato da Mazzù (1999a). In tema cfr. anche Sorgi (1983).

ranzia fobica per l'assenza di sicurezze. Paranoia narcisistica sarebbe quella delle figure dittatoriali?

Il centralismo autoritario mostra sempre tratti paranoici, quando è concepito come unica forma possibile di governo. Tale carattere, abbiamo detto, è riferibile tanto ai soggetti che esercitano il potere, quanto a coloro nei riguardi dei quali è esercitato. Scorgere tratti paranoici nelle forme di potere autoritario, che non ne ammettono altre, ha perciò il suo corrispettivo in posizioni completamente opposte, che avversano il potere in maniera, appunto paranoica. Si pensi al proposito a quell'anarchismo, come caso estremo, che si fossilizza sul rifiuto di qualsiasi manifestazione del potere. È opportuna questa sottolineatura, dal momento che la percezione di un atteggiamento di potere opprimente, tale da invocare la presenza di comportamenti da psiche alterata, può essere l'enfaticizzazione di chi paventa sempre il potere e quindi, anche paranoicamente, vi ravvisa intrinseche potenzialità paranoiche. Nella realtà il potere ha sempre in sé alcunché di paranoide, ma è sempre bilaterale, che tocca cioè tanto chi lo esercita quanto chi lo subisce.

Approfondendo il tema dovremmo affrontare un aspetto specifico generatore della paura: lo squilibrio che si crea tra il detentore del potere e chi ne deve essere soggetto, che si configura come usurpazione. È l'argomento affrontato con grande perspicuità dal citato libro di Domenica Mazzù *Il complesso dell'usurpatore*, al quale mi limito di rimandare, perché la sua fresca lettura è di gran lunga cosa migliore al riassunto che ne farei dei concetti principali. Il paradigma di base è desunto dall'omicidio biblico compiuto da Caino sul fratello Abele⁹. L'analisi coglie il problema di fondo dell'asimmetria che intercorre tra detentore del potere e chi ne è assoggettato.

Lanciando colpi di sonda nei meandri imperscrutabili dell'inconscio antropico rinveniamo le tracce di un'informulata nostalgia di totalità; è una totalità di cui non possiamo dire nulla se non con un'immaginazione che opera a ritroso e che intravede, avvolta in un alone mitico, una irraggiungibile armonia tra io, natura e divino; è la totalità dell'essere nell'essere. Nell'inconscio, anche collettivo, agisce invece un più preciso senso di frattura, una più definita percezione che quella totalità originaria si sia scissa, producendo dualismi di essere e non essere, di sapersi o sentirsi e di non sapersi o non sentirsi, di realtà e bisogno, effettività e desiderio, potenzialità e aspirazioni, egoità e alterità e così via.

L'esigenza di ricomporre la totalità originaria perduta o, per quanto sia dato, di riavvicinarsi ad essa per ritrovare qualcosa della sicurezza totalizzante della mitica origine, si riflette nella costruzione delle relazioni con l'altro. Ma

⁹ Su questa tematica cfr. AA. VV. (1993), *La contesa tra fratelli* (a cura G. M. Chiodi), Giappichelli, Torino.

l'effetto di questo incontro è la riproduzione una volta ancora di quella frattura originaria, che si compie ad un nuovo e più percettibile livello. Lo possiamo dire il livello della socializzazione, della realizzazione delle intersoggettività, dove la frattura originaria si finge ricomposta, perché in realtà si separa dalla naturalità (all'origine della frattura stessa), dalla spontaneità dell'essere, dall'essenza e dalle linfe del profondo, riversandosi in mascheramenti che si vorrebbero protettori della propria entità unitaria spezzatasi. E anche i conflitti che qui si generano vengono giustificati dalla coscienza individuale e collettiva come mezzi per risanare la grande frattura interiore. Se ne ha diretta traccia, in forma abbastanza singolare, anche in Kant, che tratteggia il contrasto tra ragione e natura – con ovvio riferimento a suggestioni rousseauiane – in un suo breve saggio, dedicato ai presumibili inizi della storia dell'umanità¹⁰. Sotto il profilo collettivo bisogna sottoporre a particolare attenzione la presa di consistenza della sfera politica; è in questa che si costituisce lo spazio più vistoso e pregnante del luogo di ricomposizione e di riproduzione a nuovo livello della scissione originaria.

A questa complessa situazione, che viene costantemente elaborata dal mondo immaginale che anima la nostra psiche, tentano di trovare una soluzione le risposte ideologiche ed idealizzanti, le quali si propongono di monopolizzare tanto la spiegazione quanto la ricomposizione della frattura originaria, dando luogo a quella che Domenica Mazzù definisce una «totalità paranoica», affidata alle costruzioni di un *logos* che, prendendo le distanze dal *mythos*, pretende di scoprire una soluzione oggettiva, capace di offrire una nuova totalità¹¹. Rieccoci al tema della paranoia del potere. «Per salvare la perfetta coerenza sistematica della propria costruzione, senza rinunciare alla pretesa totalitaria, al *logos* non resta che separare tale costruzione ideale dalla realtà e metterla al posto del reale. Può così rimuovere la frattura e occultarne i segni, negando qualsiasi forma di alterità, anzi escludendo l'altro in quanto tale, combattendo come falsità per imporre se stesso quale unico vero Dio»¹².

Non per concludere, ma piuttosto per aprire la riflessione, termino questo mio contributo con una breve osservazione.

Non è per nulla paradossale che le istituzioni si possano intendere come forme di razionalizzazione della paranoia derivata dalle immagini persecutorie del potere. La Grecia, noetica, per cautelarsi aveva inventato il *nomos* contro il *krátos* divino e la *physis* informe, e poi anche il teatro per andarsi a curare degli effetti controindicativi di quell'invenzione. Le sue Demo-crazia e Aristo-

¹⁰ Cfr. Kant (1786).

¹¹ Mazzù (2003: 111).

¹² *ibidem*. Sulla contrapposizione tra procedimenti e conclusioni del *mythos* e procedimenti e conclusioni del *logos*, cfr. anche D. Mazzù (1990).

crazia non sono le depositarie del *krátos*, ma della norma che rispettivamente distanzia Demo- e Aristo- dal *krátos*, e che deve esprimere e rappresentare il *nomos*; per loro tramite il *nomos* imprigiona, esorcizza, rende innocuo il *krátos*. Per questi motivi nelle forme di governo canoniche dell'antica Grecia non si incontra la Mono-crazia, che sarebbe governo di solo un dio, di cui i cittadini finirebbero preda. Il *krátos* è totalmente estraneo al *noëin*. Per il greco esso è espressione di un *paranoëin*, ossia è a pieno titolo paranoico. Chi è nel *krátos* vi si identifica. La paranoia del potere non è altro che la monocrazia.

Ma dai Greci – spesso lo ripeto – abbiamo imparato a pensare, ma non già a governare. A modo loro volevano la ragione al governo; e la ragione al governo è solo la ragione di chi governa.

A ben guardare, invece, i popoli sono governati da ignoranti ed istruiti da impotenti. Per questo la gente comune tende ad ascoltare ammirata i potenti, ma vorrebbe dare il governo ai sapienti; in sostanza, a volte anche inconsciamente, il popolo vorrebbe essere istruito dai potenti ed essere governato da chi sa. Dialettica saggezza dei popoli? Chi lo sa! Forse è grazie a questa contorsione psico-etica che di tanto in tanto hanno buon gioco le ideologie, perché riescono a far credere di possedere il toccasana e a dare l'illusione che il potere e il sapere si incontrino in armonia nella medesima casa, cioè la casa che costruiscono loro. Le istituzioni, i partiti, i movimenti politici e di opinione, gli stati stessi si mettono a tal fine in maschera e prestano i loro servizi, e così contribuiscono anch'essi a mantenere gli equivoci. Ma il dissidio, sotto le maschere, continua a vivere nei tormentati sublimi delle coscienze e quando affiora – ci sono tempi, nei quali incontra pochi ostacoli alla sua emersione – si trasforma in aperti conflitti. È quello stesso dissidio che alimenta in segreto non solo l'insoddisfazione, ma che con la sua linfa occulta anche le pulsioni dell'*Angst*.

Riferimenti bibliografici

- AA. VV. (1993), *La contesa tra fratelli*, (a cura di Chiodi G. M.), Giappichelli, Torino.
- Bloch M. (1994), *La guerra e le false notizie. Ricordi (1914-1915) e riflessioni (1921)*, (introduzione. Di Maurice Aymard), Donzelli, Roma.
- Bonvecchio C. (2002), *La maschera e l'uomo. Simbolismo, comunicazione e politica*, Franco Angeli, Milano.
- Bonvecchio C. , Risé C. (1998), *L'ombra del potere*, Red, Como.
- Cesaro A. (1994), *Il potere e la menzogna - prime tematizzazioni*, Luciano, Napoli.
- Chiodi G. M. (1979), *La menzogna del potere*, Giuffrè, Milano.
- Ferrero G. (1981), *Potere*, SugarCo, Milano.
- Henderson J. L. (2011), *Miti antichi e uomo moderno*, in C. G. Jung, (a cura di), *L'uomo e i suoi simboli* TEA, Milano.
- Kant I. (1786), *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in "Berlinische Monatschrift".

- Mazzù D. (1990), *Logica e mitologica*, Giappichelli.
- Mazzù D. (1992), *Mythos e Logos due figure dello scisma*, in Chiodi G. M. (a cura di), *L'immaginario e il potere*, Giappichelli, Torino.
- Mazzù D. (1999), *Il complesso dell'usurpatore*, Giuffrè, Milano.
- Mazzù D. (1999), *Voci dal Tartaro*, ETS, Pisa.
- Mazzù D. (2003), *Tèbe e Corinto. Sul figlicidio*, Giappichelli, Torino.
- Radin P. (1948), *Hero Cycles of the Winnebago*, Indiana University Publications.
- Sorgi G. (1983), *Potere tra paura e legittimità*, Giuffrè, Milano.
- Zoja L. (2011), *Paranoia: la follia che fa la storia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Il destino del sopravvissuto

Luigi Alfieri

Power in Canetti's thought is expressed by three terms: Survival, Anti-change, and Paranoia. The President Schreber clinical case perfectly summarizes these terms, and then according to Canetti is a political case, that allows unmasking the power as pathological by essence.

Parole di potere

Il tema del potere e del rapporto tra potere e paranoia impone necessariamente un confronto con Elias Canetti. Molti altri autori sarebbero pertinenti, ma in lui si tratta di un tema centrale, trattato con una radicalità senza eguali.

Canetti dà tre definizioni di potere, tutt'e tre fulminanti, consistenti in un'unica parola. La terza parola riassume le prime due; quindi sono tre modi diversi di dire la stessa cosa. Il terzo modo è il più comprensivo o il più esplicito. Le tre definizioni sono: "sopravvivenza", "antimutamento" e, appunto, "paranoia".

Potere come "sopravvivenza". *Überleben, Überlebung*: in questo caso, ed è una fortuna che ricorre anche per alcuni altri termini chiave del linguaggio canettiano, c'è una forte sovrapposibilità tra il tedesco e l'italiano, cosa che non è comune, naturalmente, data l'indole molto diversa delle due lingue. In questo caso, la parola tedesca ha la stessa struttura e sostanzialmente lo stesso campo semantico della parola italiana: 'sopra-vivere', *Über-Leben*. Solo che bisogna capire in che senso si parla qui di 'sopra-vivere'. Appunto, bisogna tener conto della struttura della parola. Sopravvivere come 'vivere sopra'. Non 'continuare a vivere, durare in vita': non si tratta di dire semplicemente che qualcuno sta ancora vivendo. Si tratta di un termine relazionale, che indica un rapporto fra un 'sopra' e un 'sotto'. Sopra c'è un vivo: appunto colui che vive sopra; sotto, necessariamente, c'è un morto. La figura originaria del potere, quello che potremmo definire l'atomo del potere, per Canetti, è appunto quest'im-

magine: un vivo in piedi accanto a un morto che giace¹. La sopravvivenza non è un soffermarsi in vita nell'attesa di morire un giorno: è qualcosa di estremamente, di terribilmente attivo, è lo scaricare su altri la propria morte, in questo modo allontanandola da sé. Si dà sopravvivenza in quanto ci siano dei morti e in relazione con loro. La sopravvivenza è il comportamento di chi vive ancora perché qualcun altro non vive più. Tra i due aspetti c'è un nesso, non necessariamente di diretta causalità, ma comunque molto forte: non ci sarebbe il sopravvivere se non ci fosse il morire (e il morire non ci sarebbe in quella forma se non ci fosse il sopravvivere).

Secondo aspetto: potere come "antimutamento" (*Entwandlung*). Il potere ha bisogno che tutto sia chiaro e ordinato, che ogni cosa e ciascuno stia al posto suo. Tutto dev'essere prevedibile e controllato e bisogna che in ogni momento si sappia dove ognuno è, se occorresse chiamarlo o andarlo a prendere. Chi cambia si nasconde, chi sfugge al controllo evidentemente complotta. C'è un'immagine che Canetti usa per chiarire questa dimensione del potere: un rapporto fra due figure che rappresentano i due poli opposti del *continuum* potere/mutamento. Una è quella del re: dove nel re non bisogna vedere tanto colui che governa, che comanda, quanto colui che, per incarnare il comando, si mantiene in assoluta immobilità, reale o simbolica². Il simbolismo dell'immobilità del sovrano è legato anche al modo molto problematico di gestire la sua morte: mi riferisco al famoso libro di Ernst Kantorowicz, *I due corpi del Re*³. Non è possibile che il re muoia, a rigore: la morte del re deve essere gestita come un trapasso di regalità da un individuo a un altro individuo in cui la regalità come tale non muore mai. Non il re muore, ma l'uomo che era re. Nei funerali del re di Francia veniva portata in processione, accanto alla bara, un'effigie del re con i paramenti regali, come se fosse ancora vivo; in alcuni casi il re sulla sua tomba viene raffigurato due volte: una volta come cadavere, e un'altra volta come vivo, in preghiera accanto al suo stesso cadavere⁴. Il re resta immobile, non cambia, neanche la morte muta qualcosa in ciò che in lui è essenziale. Il re sopravvive alla sua morte stessa. L'altra figura emblematica, nettamente contrapposta a questa, è la figura dello sciamano. *Meisterverwandler*: «maestro di metamorfosi» o «maestro trasformatore», lo definisce Canetti⁵. Lo sciamano

¹ Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, trad. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 273. Per il testo tedesco: E. Canetti, *Masse und Macht*, Carl Hanser Verlag, München-Wien s. a. (ma 2010), p. 267. D'ora in poi aggiungerò ai riferimenti alla traduzione italiana, tra parentesi quadre, le pagine corrispondenti dell'edizione tedesca.

² Cfr. *ivi*, pp. 462-463 [452-453].

³ Cfr. Kantorowicz (1989).

⁴ Cfr. *ivi*, sp. pp. 360-375.

⁵ Cfr. Canetti (1981: 462-463) [452-453]. Canetti usa un gioco di parole intraducibile: "Der

è colui che può mutare la propria forma, e in questo modo collegarsi, anche attraverso la sua stessa corporeità, a tutti i livelli dell'esistenza. Colui che può salire in cielo per parlare con gli dèi o con gli antenati, che può scendere nelle profondità della terra per parlare con gli spiriti dei morti, che può farsi animale, che parla i linguaggi degli animali, che rappresenta un tramite vivente tra mondi diversi, a cui accede, e che rende quindi accessibili alla dimensione umana, attraverso una serie di trasformazioni. Questo richiama l'idea di metamorfosi, che, sebbene Canetti non abbia potuto o voluto svilupparla fino in fondo, è l'idea risolutiva, la dimensione per eccellenza liberatoria: la metamorfosi rappresenta l'anti-potere, esattamente come il potere rappresenta l'anti-mutamento⁶.

La terza parola, che riassume le prime due, è "paranoia". Va sottolineato che non si tratta di un accidente, di una caratteristica secondaria del potere: si tratta proprio del potere stesso, si tratta della sua essenza. Canetti sottolinea che dire "potere" e dire "paranoia" significa dire esattamente la stessa cosa: sono due termini sovrapponibili senza nessun residuo. Non c'è nulla del potere che ecceda la paranoia, non c'è nulla della paranoia che non stia dentro il potere. Il potente e il paranoico sono la stessa persona, dice ancora Canetti. La sola differenza può riguardare la loro posizione esterna nel mondo, ma non c'è differenza nella struttura interna⁷. Dunque, la paranoia è sopravvivenza, e la paranoia è antimutamento.

Il potere non è mai lontano

Quando si pensa al potere nella sua oppressività e distruttività, vengono in mente irresistibilmente le figure dei grandi assassini della storia: tiranni, dittatori, condottieri. Ma quest'evocazione inevitabile può indurre a esiti indebitamente consolatori e fuorvianti. Il potere come sforzo di realizzare un controllo totale, che impedisca qualunque mutamento non voluto della realtà attraverso una serie indefinita, per non dire infinita, di uccisioni, potrebbe sembrare tanto spaventoso quanto raro e da noi sufficientemente remoto. Il potere è qualche cosa che riguarda Hitler, Stalin, Napoleone, ma non riguarda noi, apparentemente. Non lo abbiamo e non gli siamo soggetti. Personalmente potremmo sentirci estranei alla questione: siamo innocenti e liberi. La definizione canettiana del potere sembra centrata su casi tanto eccezionali da liberare dallo stigma del potere gran parte della dimensione politica. Il che in parte è anche vero, perché

Meisterverwandler ist ein *Meist*verwandler" [p. 452]. Jesi deve accontentarsi di un'approssimazione: "Il maestro di metamorfosi è colui che più si trasforma" (p. 462).

⁶ Sulla metamorfosi, cfr. ivi, pp. 407-465 [pp. 397-455].

⁷ Cfr. ivi, p. 560 [p. 549].

Canetti esclude dalla categoria di potere quello che lui chiama «sistema parlamentare» (evitando accuratamente l'uso della parola “democrazia”). Il sistema parlamentare effettivamente non è sistema di potere. È uno dei pochi casi di riuscita, per quanto problematica e forse temporanea, espulsione del potere, e perciò della morte stessa, dalla vicenda umana⁸. Però, in realtà le cose non sono così rassicuranti come potrebbero sembrare. E ce ne accorgiamo quando, proprio alla fine della sua sterminata opera, Canetti dedica ben due capitoli a quella che per lui è la figura più chiara, più rivelatrice, più importante di potente: che non è una delle figure che ci potremmo aspettare in questo contesto. Hitler in *Massa e potere* è nominato alcune volte; Stalin non vi appare mai, raramente è citato Napoleone. Si dedica molto più spazio a figure di potenti lontane nel tempo e nello spazio: Domiziano, il sultano di Delhi Muhammad Tughlak⁹. Però, due capitoli dell'opera sono dedicati a una figura di potente che non è un capo di Stato, un dittatore o un condottiero. È un pazzo: clinicamente pazzo. Un pazzo certificato come tale, curato come tale, rinchiuso in manicomio come tale. Si tratta del celeberrimo caso clinico del Presidente Schreber¹⁰.

La centralità nell'opera di Canetti dell'esposizione di un caso clinico, è molto rivelatrice di quella che è forse la più forte e meno dichiarata ambizione di *Massa e potere*: la costruzione di una sorta di “antipsicologia”, e in particolare di una radicale antipsicanalisi. Uno degli sforzi più intensi, forse più paranoici, di Canetti, è proprio quello di rendere superflua la psicoanalisi. La sua trattazione del caso Schreber è anche un duello con Freud. Che non viene mai citato e non appare nella bibliografia, ma sicuramente viene presupposto: sia nella concezione della “massa”, che ha come obiettivo polemico *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, come sappiamo d'altra parte dalla stessa autobiografia di Canetti¹¹, sia appunto in riferimento al caso Schreber, che è uno dei più celebri casi clinici esposti da Freud¹².

Nel tentativo canettiano di sostituire alla psicologia qualcosa che potremmo chiamare una sociologia fondamentale o un'antropologia politica radicale, Schreber ha un ruolo decisivo. Canetti, infatti, presenta questo caso clinico come un caso assolutamente politico, che mostra come non ci sia alcuna di-

⁸ Cfr. ivi, pp. 224-7 [pp. 220-2]. È indispensabile sul tema il bel saggio di Escobar (2011: 97-114). Per una discussione più approfondita, debbo rinviare al cap. *Guerra, politica e democrazia in Carl Schmitt ed Elias Canetti* del mio libro *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, nuova edizione accresciuta, Morlacchi, Perugia 2012², sp. pp. 153-9.

⁹ Cfr. Canetti (1981: 281-282) [274-275] e pp. 515-528 [503-515].

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 528-561 [516-549].

¹¹ Cfr. Canetti (1994: 149-157). Su Freud, questo testo contiene altre pagine fondamentali: cfr. ivi, pp. 128-131. Cfr. anche Freud (1977: 261-330).

¹² Cfr. Freud (1974: 339-406).

stanza fra l'essere potente e l'essere paranoico, e perciò fra l'essere paranoico e l'essere potente¹³. E qui la cosa si fa inquietante, perché si può essere potenti, ed esserlo in senso estremo, senza minimamente esercitare qualcosa che potremmo definire potere nel senso che abitualmente diamo a questa parola. Schreber non ha avuto nessun "potere" nel corso della sua vita¹⁴; eppure è la figura peggiore, più terribile, di potente. Canetti insinua addirittura il dubbio che forse non ci sarebbe stato Hitler senza Schreber; o, per lo meno, che ci sia un nesso, una sorta di sostanza in comune, che è appunto la sostanza del potere. Hitler è definito – senza nominarlo, ma è del tutto evidente che ci si riferisce a lui – come un inconsapevole «discepolo» di Schreber¹⁵. Quindi, Hitler non ha fatto altro che attuare imperfettamente quello che Schreber aveva perfettamente delirato. Il grande vantaggio di Schreber è che, non avendo potere nel senso esteriore del termine, non ha dovuto fare i conti col principio di realtà. Quindi ha potuto 'fare' letteralmente tutto quello che voleva. E tutto quello che voleva, era distruggere l'Universo.

Delirio di unicità

Non è il caso di descrivere qui il delirio di Schreber: lui stesso lo ha descritto in una sua celebre autobiografia, *Memorie di un malato di nervi*, in diverse centinaia di pagine¹⁶. Il punto sostanziale è che in tutto l'Universo sono rimasti soltanto due esseri viventi: tutti gli altri esistono solo «apparentemente» o «fugacemente», ma in realtà sono morti. In tutto l'Universo, si badi, non gli basta la Terra. Tutto l'Universo è stato assorbito nel corpo di Schreber, che si autodescrive come pressoché onnipotente. Quindi, in tutto l'Universo esistono soltanto lui e Dio. E Dio è innamorato di lui: lo sta addirittura trasformando in donna per poterlo amare; e questo dà evidentemente a Schreber un potere enorme su Dio stesso. Tutta la vicenda cosmica è un rapporto a due tra Dio e Schreber: non esiste nient'altro. Non esiste, non perché sia vuota apparenza, ma perché è stato distrutto; perché Schreber è talmente forte, intelligente e spiritualmente elevato che ha resistito vittoriosamente a un complotto letteralmente cosmico contro di lui. Tutto l'Universo, Dio compreso, ha cospirato contro di lui, ma Schreber ha distrutto tutti coloro che complottavano e ha costretto Dio a innamorarsi di lui.

¹³ Cfr. Canetti (1981: 535-536) [523-524].

¹⁴ Se non quello, comunque delimitato da precisi confini istituzionali, di alto magistrato civile (presidente di Corte d'Appello), e non è di questo che si tratta.

¹⁵ Cfr. ivi, p. 542 [p. 531]. Poco più avanti Hitler viene del resto nominato esplicitamente: ivi, p. 544 [p. 533].

¹⁶ Cfr. Schreber (1974²).

Qui abbiamo davvero sotto gli occhi il potere assoluto nella pienezza letterale del termine. Il potere può essere propriamente assoluto solo in quanto sia totalmente delirante. In tutti i casi in cui il delirio deve fare i conti con la realtà, ne viene inevitabilmente ridimensionato. Hitler ha potuto sicuramente pensare alla propria unicità, ha potuto sicuramente pensare alla propria sopravvivenza a tutti gli altri, nelle ultime ore della sua esistenza ha sicuramente pensato che tutti i Tedeschi dovessero morire con lui visto che lui moriva, ma questo non gli è stato possibile realizzarlo. Schreber lo realizza perfettamente, perché, appunto, può introiettare tutto il mondo nel suo delirio e farne quello che vuole. E quello che vuole farne, è annientarlo. Annientare tutti significa sopravvivere a tutti; annientando tutti, il potente sopravvive a tutti coloro che potrebbero ucciderlo, o a tutti coloro che potrebbero durare in vita dopo di lui. Chiude il mondo dentro la sua stessa esistenza: al di fuori della sua esistenza, dopo la sua esistenza, non c'è nulla. La durata in vita del potente richiede la distruzione universale: questo Schreber ce lo rivela, e questo Schreber lo ha potuto fare perché il teatro in cui agiva era puramente interiore, il delirio della sua follia. Quindi, se il delirio di Schreber è un fenomeno politico, allora il potere non è circoscritto nell'ambito delle istituzioni politiche ufficiali. Non riguarda soltanto le forme pubbliche, aperte, evidenti, dichiarate di potere, non riguarda soltanto i casi macroscopici, non riguarda soltanto i "potenti" nel senso istituzionale del termine. Tutti i paranoici sono uomini di potere, i manicomi sono pieni di potenti, il potere non è soltanto politico nel senso che comunemente intendiamo.

Il potente come specchio

Questo potrebbe ancora sembrarci rassicurante, perché noi normalmente pensiamo di non essere folli – anche se questa potrebbe appunto essere la peggiore delle nostre follie. Pensare che il potere, chiuso in questa dimensione estrema e patologica, sia a maggior ragione qualcosa che non ci riguarda, sarebbe un grossolano errore di prospettiva da parte del lettore. Se anche un semplice privato, addirittura un povero malato, può essere un potente estremo, allora il potere non è lontano da nessuno. Schreber è uno specchio in cui tutti ci potremmo riconoscere. Infatti, non c'è soltanto la sopravvivenza di colui che comanda in grande stile, o la sopravvivenza delirante del pazzo conclamato. C'è anche una dimensione addirittura biologica, una dimensione che potremmo definire di "biopotere" – e in un senso particolarmente forte e pregnante del termine, sebbene Canetti stesso non lo usi¹⁷. Canetti si meraviglia che un fenomeno noto a tutti

¹⁷ Sul biopotere in Canetti, rinvio al bel saggio di L. Bazzicalupo (2011: 79-96).

e che tutti ci riguarda non sia mai stato oggetto di seria riflessione: ciascuno di noi rappresenta l'unica esistenza sopravvissuta rispetto a circa duecento milioni di possibili esistenze alternative, dal momento che ognuno di noi è nato da un singolo spermatozoo tra circa duecento milioni, e anche gli altri duecento milioni avrebbero potuto fecondare l'ovulo da cui siamo nati¹⁸. Ognuno di noi si erge su una piramide di circa duecento milioni di altri se stesso potenziali che non sono mai venuti ad esistenza. Ognuno di noi in un certo senso, per fortuna non letterale, ha provocato più morti del peggior tiranno della storia. Certo, non l'abbiamo scelto noi, non è colpa nostra, è una necessità biologica, non possiamo certamente assumercene la responsabilità morale, ma insomma, sta di fatto che al posto di ciascuno di noi avrebbero potuto esserci altri duecento milioni di esistenze che gli sarebbero assomigliate, che sarebbero stati suoi alter ego virtuali perfettamente legittimi, per così dire, dal punto di vista biologico, esattamente come l'unico che si è realizzato, ma appunto soltanto uno se ne è realizzato. Ognuno di noi è "l'unico" rispetto a duecento milioni di vite alternative che non ci sono più.

In più, noi mangiamo. Il tema del 'mangiare' è uno più drammatici in Canetti. Viene voglia di diventare non tanto vegetariani quanto anoressici leggendo certe pagine di *Massa e potere*. Perché c'è nel mangiare qualcosa di effettivamente spaventoso. Nutrendoci, noi distruggiamo vite. Per parafrasare un frammento stupendo e terribile di Eraclito, noi viviamo la morte di altri, noi moriamo la vita di altri¹⁹. Non possiamo vivere senza che qualcun altro essere muoia per la nostra sopravvivenza. Ogni vivente è distruttore di vite, mangiare è per eccellenza l'atto del sopravvivere, quindi è atto di potere²⁰. Ciascuno di noi è come un sovrano di fronte a un numero immenso di cadaveri d'animali morti per essergli cibo²¹. Questo d'altra parte è stato sempre un problema difficile da gestire per tutti quei popoli che hanno dovuto vivere nel rapporto diretto con l'uccisione di altre vite, cioè i popoli di cacciatori.

Violenza e potere

Qui però bisogna tenere conto di un passaggio che ha portato a un radicale mutamento di prospettive nell'esistenza umana. C'è un brano importantissi-

¹⁸ Cfr. Canetti (1981: 297-298) [291].

¹⁹ Cfr. Eraclito, framm. 62 Diels-Kranz, in Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 1980, pp. 14-15. Nell'ed. Diano il frammento reca il n. 21.

²⁰ Cfr. Canetti (1981: 263-269; 392-396) [257-263; 383-386]. Ma si tratta di uno dei temi più ricorrenti e complessi di quest'opera e meriterebbe uno studio specifico.

²¹ Cfr. ivi, p. 544 [p. 532].

mo di *Massa e potere* che purtroppo è viziato da un errore, o quanto meno da una discutibile interpretazione, da parte del pur meritevolissimo traduttore – quel Furio Jesi che è stato del resto uno dei più aperti e originali studiosi italiani del tardo Novecento. Canetti in questo passo fa un confronto fra il cacciatore e l'allevatore, e parla della *Gewalt* del cacciatore in contrapposizione alla *Macht* dell'allevatore²². Purtroppo, Jesi traduce: «capacità» del cacciatore e «potenza» dell'allevatore: molto evidentemente dovrebbe essere «violenza» del cacciatore e «potere» dell'allevatore. Il cacciatore ha in qualche modo un rapporto leale con la preda. La sua è un'uccisione pura, aperta, vissuta assumendosene pienamente la responsabilità. Non è propriamente una situazione di potere, è certamente una situazione di violenza, ma in questo c'è qualche cosa di semplice, di elementare, di inevitabile, di naturale, in qualche modo di ancora accettabile. C'è una sorta di lealtà cavalleresca nel rapporto tra cacciatore e preda, e questo poi si sostanzia in molti comportamenti rituali che Canetti descrive con ampiezza nel suo testo²³. Che cos'ha di diverso l'allevatore? L'allevatore ha certamente anche lui le sue prede. Il suo gregge, la sua mandria, sono prede. Se n'è già impadronito, le ha già catturate, forse le ha addirittura fatte nascere. Però non le uccide subito: le tiene lì, in attesa del coltello. Verranno uccise, nessuna scamperà, servono a quello. Vengono tenute in vita per essere uccise, però intanto vengono tenute in vita. Prima di uccidere le sue prede e per poterle uccidere, l'allevatore intanto le custodisce, le protegge, le cura, le nutre. Dà vita attuale in cambio della morte futura, dà vita adesso per poter dare morte domani, e questo fa entrare le sue prede, appunto, nella dimensione del suo potere²⁴. Le sottopone al suo 'comando': la domesticazione del comando è appunto legata al passaggio dalla caccia all'allevamento, e la domesticazione del comando, da cui nasce il potere vero e proprio, implica la «corruzione», dice Canetti²⁵. La corruzione della vittima: la vittima perde la sua innocenza, la vittima diventa complice, la vittima accetta la propria morte futura in cambio della sua vita attuale. In cambio dell'essere lasciata in vita, in cambio della cura per la sua vita, in cambio del cibo e della protezione.

In cambio, nel momento in cui si passa dal bestiame vero e proprio al bestiame umano, della possibilità di godere di riflesso della luce del potere. In cambio della possibilità di essere un potente vicario, un potente delegato. Si accetta di lasciarsi uccidere dal potente in quanto nel frattempo il potente autorizza a uccidere²⁶. Il potente si riserva pieno diritto di vita o di morte sulla

²² Cfr. *ivi*, pp. 238-239 [pp. 233-34]. Per una discussione sul punto, cfr. Alfieri (2011: 125-126).

²³ Cfr. Canetti (1981: 155-161) [151-155].

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 370-71 [pp. 362-363].

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 371 [p. 362].

²⁶ Cfr. il mio *La stanchezza di Marte*, cit., sp. pp. 55-60.

sua vittima, e ottiene la complicità della sua vittima perché una piccola parte di questo potere di vita o di morte spetta alla vittima stessa. La guerra è il caso più evidente di complicità col potere. La guerra, in un certo senso, è una forma di estrema democratizzazione del potere, è come se il sovrano, titolare di un diritto di vita o di morte, dicesse a tutti i suoi: «Voi siete come me, potete uccidere come io posso uccidere, potete uccidere *perché* io posso uccidere: uccidendo diventate me»²⁷.

Il sopravvissuto, ieri e domani

Il problema non è tanto il potente, quanto il consenso al potente, quanto la capacità, enorme, immensa del potente di attrarre complicità per imitazione. Hitler è grande perché riesce a suscitare tanti piccoli Hitlerini, esattamente come Schreber assumeva nel suo corpo gli omuncoli dotati di esistenza soltanto apparente che appunto introiettava, distruggendo in questo modo interi sistemi solari. Hitler fa la stessa cosa: non soltanto nel delirio, ma, pur con i limiti che questa impone, anche nella realtà. In fondo non costringe nessuno, anzi addirittura propriamente non comanda nessuno: non è facendogli paura che acquista l'obbedienza dei suoi seguaci. Sarà semmai proprio la forza di quest'obbedienza a suscitare una paura irresistibile nei pochi che potrebbero nutrire qualche germe di dissenso: davvero pochi peraltro. È una promessa la sua: «sarete come me, io vi rendo come me, perché io sono tutti voi. Sono come voi, ma come 'tutti' voi, tutti messi insieme». Hitler è il popolo, è la nazione, è il destino della Germania, è il Reich millenario. Il potente si identifica con la massa dei suoi seguaci e attraverso quest'identificazione crea i suoi seguaci come massa, diventa il catalizzatore di questa massa²⁸.

È vero che la massa può ribellarsi al potere e rovesciarlo²⁹, ma questo non deve consolarci troppo facilmente. La massa è in molti casi la sostanza stessa del potere, lo strumento del potere, anzi sarebbe più preciso dire il corpo del potere. La celebre immagine del Leviatano nel frontespizio della prima edizione dell'opera di Hobbes, il sovrano raffigurato come un gigante fatto di tanti ometti messi uno sull'altro, rende bene l'idea del potente canettiano. Un ometto come gli altri, che però riesce a far credere a tutti gli altri che per essere qualcosa debbono diventare come lui, debbono diventare parte di lui, debbono agire per delega della sua volontà e debbono sostanzialmente uccide-

²⁷ Donde la deresponsabilizzazione, che è la base più solida dell'obbedienza: cfr. Canetti (1981: 401-403)[391-393].

²⁸ Cfr. *ivi*, pp. 373-376 [pp. 365-367].

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 69-73 [pp. 65-70].

re per sua volontà: uccidere ed essere uccisi, perché, come Canetti sottolinea più volte, non fa differenza per il potente chi muore per lui, non fa differenza per il potente se muoiono i suoi nemici o se muoiono i suoi seguaci, perché anche i seguaci sono nemici potenziali³⁰. I suoi seguaci potrebbero in qualunque momento essere traditori: dimostrano di non essere traditori soltanto in quanto si facciano uccidere. Farsi uccidere dunque è il loro più stretto dovere di fedeltà: potranno non essere uccisi subito, ma dovranno comunque sempre essere disponibili a dimostrare la loro fedeltà fino alla morte, con la morte, perché morire è il solo modo di essere fedeli³¹.

A questo punto, l'idea in qualche modo rassicurante che in fondo il potere sia una cosa eccezionale, terribile ma eccezionale, che riguarda pochi personaggi, che riguarda alcune particolari epoche storiche, che appartiene a un passato che possiamo illuderci di aver lasciato alle nostre spalle o a luoghi esotici da noi molto remoti, cambia completamente. In qualche modo, a qualche livello, noi siamo vittime di potenti, ma perciò anche complici di potenti – perché non esistono vittime innocenti – oppure siamo noi stessi in qualche modo dei potenti. Noi stessi siamo inseriti in una catena che in fondo è impersonale, ben poco legata a figure di grandi o piccole personalità storiche³². Tutti noi siamo inseriti in una catena di comando che direttamente o indirettamente è sempre una catena di violenza e di complicità nella violenza.

Possiamo spezzarla, questa catena? C'è una pagina di Canetti, proprio nell'epilogo della sua opera, dedicata al problematico e paradossale trionfo del sopravvissuto nel mondo contemporaneo. Quello che Schreber poteva soltanto delirare, la totale distruzione dell'Universo semplicemente per un atto della sua onnipotente volontà, si trasforma, grazie alla tecnica, in una possibilità perfettamente reale³³. Oggi qualunque imbecille, purché altri imbecilli ne abbiano fatto un capo di Stato o di governo, potrebbe, in molti casi, determinare la distruzione universale. Segue una pagina apparentemente rassicurante in cui Canetti ci fa notare però che in questo modo l'umanità ha compiuto forse il capolavoro della sua storia. Cioè, portando il sopravvissuto alle sue estreme conseguenze, consentendo la piena attuabilità di un totale delirio di morte, ha trasformato la potenza in impotenza, perché il gesto onnipotente che distrugge il mondo, in fondo non sarebbe nient'altro che un banale suicidio³⁴. Il sopravvissuto può uccidere tutti, sì, però in questi tutti rientra anche lui. Il gesto

³⁰ Cfr. ivi, pp. 277-279 [pp. 271-272].

³¹ Cfr. ivi, pp. 279-280 [pp. 273-274].

³² Cfr. ivi, p. 544 [pp. 532-533].

³³ Cfr. ivi, pp. 569-570 [pp. 556-557].

³⁴ Cfr. ivi, pp. 570-571 [pp. 558-559]. Sul punto rinvio al mio *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, cit., pp. 172-173, 179-181, 198-210.

con cui si distrugge il mondo sarebbe non molto diverso che tirarsi un colpo di pistola o buttarsi da una finestra. Sarebbe un suicidio, quindi sarebbe non un gesto di potenza, ma di resa: non si sopravviverebbe a nessuno.

Sembrerebbe perciò che noi abbiamo portato la logica del sopravvissuto fino all'impossibilità, che in qualche modo costruendo a tutto tondo questa figura l'abbiamo come imprigionata in se stessa. Ma è sicuro che da questa gabbia non si uscirà? È sicuro che per esempio rappresentazioni religiose di immortalità, non molto diverse peraltro dall'immaginario delirante di uno Schreber, non possano convincere un potente che la sua distruzione fisica, insieme a quella di tutto il mondo, è indispensabile per una forma di sopravvivenza più alta, per eseguire un comandamento divino, o per far trionfare il bene? Uno scenario che, date talune forme che il conflitto politico ha assunto nel mondo d'oggi, resta sperabilmente improbabile ma purtroppo non è per nulla impossibile³⁵.

Quindi il destino del sopravvissuto è forse sì quello di scomparire, in prospettiva; ma non per questo possiamo ritenerci già adesso dispensati dal dovere di non esserne complici, anche qualora dovessimo esserne vittime. Abbiamo ancora davanti a noi il compito che Canetti ci assegna, di sottrarre al comando la sua spina³⁶.

Riferimenti bibliografici

- Alfieri L. (2011), *La morte felice. Osservazioni sulla dinamica della massa aperta*, in Alfieri L., De Simone A. (a cura di), *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo*, Morlacchi, Perugia.
- Alfieri L. (2012), *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, nuova edizione accresciuta, Morlacchi, Perugia.
- Bazzicalupo L. (2011), *La biopolitica di Canetti: la Massa è un soggetto politico?*, in Alfieri L., De Simone A. (a cura di), *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo*, Morlacchi, Perugia.
- Canetti E. (2010), *Masse und Macht*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, trad. it. di F. Jesi, *Massa e potere* (1981), Adelphi, Milano.
- Canetti E. (1994), *Il frutto del fuoco. Storia di una vita (1921-1931)*, trad. di A. Casalegno e R. Colorni, Adelphi, Milano.
- Eraclito (1980), framm. 62 Diels-Kranz, in Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano.
- Escobar R. (2011), *Decidere senza uccidere*, in Alfieri L., De Simone A. (a cura di), *Leggere Canetti. "Massa e potere" cinquant'anni dopo*, Morlacchi, Perugia.

³⁵ Cfr. ivi, pp. 205-210.

³⁶ Cfr. Canetti (1981: 571 [559]).

- Freud S. (1974), *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (caso clinico del Presidente Schreber)*, in *Opere*, vol. VI, Boringhieri, Torino.
- Freud S. (1977), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in *Opere*, vol. IX, Boringhieri, Torino.
- Kantorowicz E. H. (1989), *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, trad. di G. Rizzoni, introd. di A. Boureau, Einaudi, Torino.
- Schreber D. P. (1974²), *Memorie di un malato di nervi*, a cura di R. Calasso, trad. di F. Scardanelli e S. de Waal, Adelphi, Milano.

Il cerchio della paranoia politica. Possibili linee di frattura

Laura Bazzicalupo

Lacanian psychoanalysis can be used to reflect on the subtle and invisible processes of symbolic representation, in the context of stereotyping and dehumanization that we find in the paranoid style of politics (for example, in conspiracy theories). The article highlights such as the claim of self-conservative immunization is required for the process of political subjectification, but can produce a destructive reversal. In a paranoid communitarian identity, negativity is canceled and kakon projected on a persecutory Other. Last part of the article focuses on the nexus of paranoia and psychosis in the forms of gratuitous violence, terrorism and drugs, in post-totalitarian neoliberal system. Only the assumption of phantasy (that organizes our world view) and the crossing over or traversing it, can help open the circle of paranoid identity.

La politica oggi accusa una crisi profonda, nella quale è difficile orientarsi: i tradizionali strumenti di analisi appaiono inadeguati. Questo saggio si interroga sulla possibilità che categorie psicoanalitiche vengano utilizzate come strumenti euristici per interpretare la politica nel suo complesso e specificamente la sua condizione attuale, aprendo, ove possibile, qualche prospettiva e criticando altre vie d'uscita.

Dopo una premessa metodologica, necessaria per le categorie non usuali che verranno adoperate, viene analizzato lo stile paranoico nelle dinamiche politiche, mettendo in evidenza come una certa dose di paranoia, in quanto spinta auto-conservativa e immunitaria, sia costitutiva dei processi di identificazione individuale e collettiva, laddove l'exasperazione della matrice protettiva produce il suo rovesciamento distruttivo e autodistruttivo. Le teorie del complotto sono portate ad esempio della cancellazione del negativo nell'autorappresentazione identitaria. L'ultima parte è dedicata ad una interpretazione del nesso paranoia e politica nella realtà neogovernamentale attuale dove l'ordine della Legge è depotenziato e carenti sono le soggettivazioni antagoniste.

Strumenti psicoanalitici

Cominciamo da una premessa metodologica: l'uso di termini/concetti psicoanalitici per pensare la politica, messo in evidenza da questo lavoro collettaneo, ha sempre suscitato perplessità e la tradizionale obiezione che non sia legittimo omologare studi centrati sulla psiche individuale e studi di comportamenti ed emozioni collettive. Questa obiezione avrebbe un senso se si trattasse di psicoanalizzare popolazioni, comunità e così via o se ci si concentrasse (come pure è stato fatto) su personalità politiche paranoiche (classico l'esempio di Stalin). In realtà qui la psicoanalisi è utilizzata per la sua capacità di evidenziare la natura libidica del legame sociale a fronte delle riduttive spiegazioni razionali e/o utilitariste¹. Inoltre le categorie cui ci riferiremo - l'Immaginario, il Simbolico e il Reale, proprie della filosofia lacaniana – tutte determinanti per la dimensione collettiva e politica, costruiscono il legame stesso come una rete relazionale che non entifica il soggetto in questione: i campi di senso e di affettività che individuano, si intersecano formando la ontologia complessa e dinamica di quello stesso legame sociale, evitando le aporie che emergono da qualsiasi pensiero metafisico fondazionista: non vi si parla di identità e soggetti, ma di posizioni relazionali in quel campo di forze che è il legame sociale².

Nel nostro caso, non si individua una comunità affetta da paranoia o un individuo paranoico, ma una particolare relazione tra i poli dell'Immaginario, del Simbolico e del Reale, che dà luogo al modo d'essere paranoico. I tre poli in questione sono rilevanti per definire lo stile dell'identità politica senza essenzializzarla: il simbolico è l'ordine sociale del linguaggio e dei ruoli, dunque le norme sociali, *fiction* costruita storicamente e quadro istituzionale delle nostre soggettivazioni e del nostro essere-in-comune; l'Immaginario è l'ideologia, *fantasy* che sostiene l'investimento in una appartenenza piuttosto che un'altra: così come lo specchio per l'identificazione soggettiva, l'immaginario costruisce il sociale coprendo, con una figura di sé idealizzata, la frammentazione oscuramente percepita. Infine il Reale, su cui torneremo più volte perché implicato paradossalmente nella modalità paranoica, viene distinto dalla realtà, perché è esattamente il residuo non simbolizzabile che fa scarto rispetto all'ordine simbolico e all'immaginario, essendone il segreto depositario della pulsione 'oscena', fuori scena, non dichiarata nemmeno a livello inconscio. Pulsione segreta che, d'altronde, ha un peso notevole nell'economia psichica della politica. Si problematizzano così le apparenti dinamiche omeostatiche di utile e disutile, conveniente o anche giusto e ingiusto: il senso del legame sociale o co-

¹ Freud ([1921] 1989).

² Cfr. Lacan (2006); Id. (2001).

munità emerge non da una definizione astratta e ipostatica, ma dalla relazione attivata o negata tra questi poli.

A fronte dell'ideologia liberale del legame/slegame, imperniata sulla individualità autonoma, che instaura relazioni di interesse, di utilità o di piacere, viene affermata la natura libidica del legame sociale, lungo la traiettoria desiderio-godimento che squilibra il soggetto facendolo dipendere dalla relazione con l'Altro e lo connota attraverso una eccedenza, un surplus, un al di là del principio del piacere. Questo il significato della *natura libidica* del legame sociale: la chiave d'accesso a quello che possiamo chiamare 'il comune', ciò che accomuna, lo stare-insieme è qualcosa che eccede motivazioni utilitarie e razionali.

Queste categorie che qui metto in gioco sono il punto di forza di un gruppo di pensatori poststrutturalisti del "rilancio della politica" che si pongono l'obiettivo di spezzare il cerchio paranoico che oggi segretamente regge - anche dopo il tramonto dei regimi totalitari, classici esempi di paranoia - la vita sociale e politica alla ricerca di possibili vie di fuga³.

Essi hanno individuato nella complessa topologia lacaniana - che pur muovendo dal condizionamento dell'ordine simbolico sui soggetti, apre spazi di non coincidenza nella relazione di quei tre poli - la possibilità della contingente costruzione della politica. Il tessuto simbolico è infatti movimentato, lacerato dal fatto che il soggetto, pur 'determinato' simbolicamente e sostenuto in questa identificazione dall'immaginario, non coincide con questo processo di soggettivazione: è barrato. Come barrata, non rappresentabile in modo esaustivo è la società, mai coincidente con l'immagine che ha di stessa. E proprio questa non coincidenza, che si chiama Reale, che rende fallimentare ogni utopia di chiusura della società su se stessa e la consegna alla politica⁴. Questa crepa strutturale nell'immagine della società impedisce che quest'ultima sia schiacciata sulla realtà empirica, aprendola invece ai contingenti tentativi della politica di ridefinirla sempre di nuovo, sempre di nuovo cercando di rappresentare ciò che vi era escluso. Anche oggi, quando la scena della governamentalità neoliberale è priva di spessore e del tutto presenzializzata e immanente, appiattita sul visibile. La topologia psicanalitica permette a questi pensatori poststrutturalisti, impegnati nel rilancio della politica, di muoversi tra diversi piani del discorso verità/potere tra loro intersecantesi, alla ricerca

³ Mi riferisco a E. Laclau, J. Butler, S. Žižek, J. Rancière, A. Badiou, S. Critchley, che in modi diversi hanno percorso l'itinerario postfondazionalista mostrando attenzione alla dimensione psicanalitica. Si può aggiungere G. Spivak che come altri studiosi postcoloniali ha utilizzato concetti come forclusione o *extimité* per ripensare il soggetto politico.

⁴ Questo il tema al centro del serrato dialogo tra Butler J., Laclau E., Žižek S. (2010), *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza egemonia universalità*, Laterza, Roma-Bari, con una introduzione all'edizione italiana di L. Bazzicalupo.

di ciò che vi è di rimosso, forcluso, cancellato pur avendo una funzione portante dell'insieme.

Il cerchio paranoico del soggetto politico: l'esempio delle teorie del complotto

Chiediamoci: cosa è, in riferimento alla politica, una relazione paranoica? Sottraendoci all'uso clinico del termine, possiamo affermare che paranoia è uno stile di discorso, uno stile psichico più che una realtà oggettivabile.

Lo stile paranoico è quello che, nella relazione triadica con l'immaginario (l'ideologia, la fantasia che sostiene il legame sociale) e con il simbolico (organizzazione sociale, discorso del Padrone, del potere dominante), esattamente e totalmente *non riconosce il Reale*. Per il resto paradossalmente il paranoico esprime una perfetta padronanza del nous, del ragionamento consequenziale. Reale, ripeto, è lo scarto rispetto alla simbolizzazione, il residuo che in essa non viene simbolizzato e riconosciuto: Reale è il soggetto stesso in quanto non coincidente con la propria auto rappresentazione, Reale è ciò che non è riconosciuto perché perturbante. Nella relazione triadica, la paranoia lo forclude, sicché esso non compare neanche come sintomo (come è invece tipico nelle nevrosi e nell'isteria).

Estromettendo il Reale, la paranoia si manifesta in una perfetta adesione a immagini ideologiche o a stereotipi simbolici (per esempio quelli che definiscono, idealizzandolo, il proprio gruppo), che vengono assunti *alla lettera*. Il residuo di sé, il segreto non accettato né rappresentabile viene trasferito. Il *kakò*: violenza, paura, pulsione di morte e il godimento eccessivo e osceno che le accompagna, vengono gettati su un Altro. Verso questo Altro, avvertito come totalmente esterno, diverso da sé, il paranoico nutre ostilità, disprezzo, mescolate a inconfessabile attrazione. Lo stile paranoico, in politica, evoca universi totalitari che oscillano dunque tra esasperato conformismo fedele alla identità comune presa 'alla lettera', fedeltà alla sua idealizzazione ideologica e odio verso l'alterità, razzismo.

Pensiamo alle cosiddette 'teorie del complotto' che attribuiscono la causa ultima di un evento o di una catena di eventi funesti a una cospirazione, addossando a un gruppo 'altro' la responsabilità della sofferenza o del disagio: qualcuno che agisce nell'ombra, che va smascherato dall'apparente innocuità o addirittura dal ruolo sociale debole e vittimario. Lo storico Richard Hofstadter, in un vecchio lavoro del 1964, *The Paranoid Style in American Politics* ricostruì il ruolo centrale che nella storia americana a partire dalla Rivoluzione, gioca questa maniacale convinzione dell'esistenza di complotti contro la Nazione, la Cultura, l'*American way of life*⁵. La cultura pop americana cinematografica è d'altronde ricchissima di testimonianze di questa disposizione paranoica che

⁵ Hofstadter R. (1964).

si articola nella dicotomia polarizzata all'estremo tra *noi* e *loro*, che distorce le coordinate noetiche della realtà e impedisce di credere a ciò che vediamo: si pensi a *Intrigo internazionale* di Hitchcock, con improbabili spie che rubano bambini e assoldano killer dai tratti somatici medio-orientali, a fronte di mammine iper-americane come Doris Day che cantano soavemente l'incrollabile fiducia nel futuro, e padri – uomini 'tranquilli e qualunque' - che sono capaci di atti di inaudito coraggio per salvare il loro figliolo. L'Immaginario, la rappresentazione di sé dell'americano medio colloca nella assoluta trasparenza i 'buoni' e nell'assoluta alterità - stranieri, corrotti - 'i cattivi'. (Salvo che il grande Hitchcock riesce a insinuare un dubbio ironico sulla scena, quando illustra la ridicola lotta dell'Eroe contro le bestie di cartapesta, imbalsamate nel laboratorio dell'impagliatore Chappel). La paranoia del complotto del quale si è vittime innocenti induce la diffidenza radicale verso una realtà troppo complessa e disordinata, piena di chiaroscuri e di grigi... Quel che noi crediamo di conoscere è, invece, soltanto ciò che «loro» vogliono farci conoscere. «Loro», secondo questa ossessione del complotto (che anche in Italia ha una sua tradizione, anche se non così potente come quella statunitense), sono di volta in volta i russi, i comunisti, in epoca maccartista, poi i coreani, gli arabi, al Quaeda, ma anche i poteri forti, i servizi segreti più o meno deviati; in Italia, a lungo, la Cia e gli americani, le mafie. Naturalmente l'elenco stesso di questi 'Loro', loschi e infidi attentatori del tranquillo cittadino medio qualunque, ci fa capire che cause 'vere', fondate si confondono con esasperazioni paranoiche⁶.

Che si tratti dei deliri anticomunisti del senatore McCarthy⁷ o della ben più tragica nelle sue conseguenze, accusa al complotto ebraico contenuta nei famigerati Protocolli dei Sette Savi anziani di Sion (ancora oggi molto diffusi in alcuni Paesi arabi), del ricorso a un "doppio Stato" o a qualche "Grande Vecchio" per spiegare la 'vera storia' dell'Italia repubblicana, l'immaginario complottista uti-

⁶ Nel corso del XX secolo lo stile paranoico caratterizza la Germania di Hitler, che giustificò la politica antisemita come reazione a un complotto ebraico, ma è ben presente anche nei processi staliniani, dominati da una costante ossessione della congiura. Cfr. sulla complessità del fenomeno e sul suo legame coi totalitarismi Forti S., Revelli M. (2007).

⁷ «Nessun altro vocabolo [come paranoico, *ndA*] evoca adeguatamente le caratteristiche di esagerazione al calor bianco, sospettosità e fantasia cospiratoria» quanto le parole del senatore McCarthy - esponente della destra americana, convinto che, a partire dal New Deal di Roosevelt, i vertici del governo fossero infiltrati dai comunisti – il quale nel 1951 denunciò una «vasta cospirazione» che a suo dire aveva tra i propri capi il segretario di Stato George C. Marshall, le cui decisioni «servivano sempre e invariabilmente la politica mondiale del Cremlino»: Hofstadter (1964: 3). L'autore ricorda anche la fondazione della John Birch Society di Indianapolis, dell'industriale Robert Welch, nata nel 1958 per combattere la «infiltrazione comunista», cui avrebbe partecipato tanto Eisenhower che il direttore della CIA Dulles.

lizza un modello che nella sua struttura è sempre lo stesso⁸. Quando la società soffre, sosteneva Èmile Durkheim, sente il bisogno di trovare qualcuno a cui attribuire la propria sofferenza, qualcuno su cui vendicarsi delle sue delusioni. Per i piccoli negozianti francesi che a fine Ottocento pativano le conseguenze della crisi economica, per esempio, era di ben scarsa soddisfazione sapere che a ridurli sul lastrico era stata una entità impersonale e inafferrabile come 'il mercato'. Assai più facile incarnare il persecutore nelle trame ordite dai Rothschild e dai loro confratelli ebrei. La ripetitività del modello ci spinge ad interrogarne la logica, il meccanismo che rinvia alla struttura dell'identificazione, come abbiamo detto nella premessa metodologica, decentrata e dipendente dall'Altro, dipendenza che però viene negata per proteggersi da questa contingente esposizione all'Altro.

In questa chiave la paranoia si evidenzia come «carattere costitutivo nella formazione dell'Io»⁹. L'insicurezza costitutiva, il disagio ingestibile di un sé non del tutto accettabile nelle norme sociali e nell'immaginario del gruppo di appartenenza, viene riversato all'esterno. La colpa è degli altri; ci si sente braccati, sempre in pericolo, ma ombre e fantasmi sono auto-indotti secondo una lingua mitopoietica e spiraliforme, avvitata su se stessa, fomentata dal sospetto e quindi rivolta a una lettura circolare dei segni. Lo stile paranoico è incapace di fuoriuscire in direzione dell'altro così com'è - nel chiaroscuro della sua esistenza, come nelle ombre della propria - visto che lo ha già definito in una stretta coerenza delirante e aderisce 'alla lettera' a questa definizione che gli permette di proteggersi innanzitutto da se stesso, dalla paura di soccombere. Uno stile dunque rigidamente fedele alle forme simboliche e ideologiche, incapace di umorismo, diffidente verso le sfumature e il riso, coltiva una forma di "follia lucida": nel senso che l'articolazione dei ragionamenti si stringe compatta e consequenziale sulla base delirante di partenza. L'errore noetico si fa persecutorio generando la risposta aggressiva, che viene agita dismettendo qualsiasi responsabilità in proprio. Su un piano storico-politico, si generano gli scenari apocalittici del '900: delirio, necessità del nemico, fobia dell'accerchiamento, razzismo.

Immunizzazione, biopolitica e paranoia razzista

Torniamo alla inquietante affermazione di Recalcati. Una certa dose di paranoia, di discorso auto centrato sulla propria rappresentazione identitaria

⁸ Il modello di riferimento potrebbe essere quello dell'abate Barruel (1799) *Memorie per servire alla storia del giacobinismo*, e-book Google, che considerò la Rivoluzione francese il risultato di un complotto massonico anti-cristiano. La struttura del paradigma complotista resta per lo più invariata: un'organizzazione segreta molto potente; lo spregiudicato ricorso a qualsiasi mezzo; il controllo dell'informazione e del sistema finanziario; la presenza di rituali.

⁹ Recalcati M. (2007: 269).

e sul mancato riconoscimento delle pulsioni non rappresentabili che genera una proiezione di queste ultime sul 'nemico', è costitutiva e strutturale nel processo di soggettivazione: è necessario, non solo secondo Lacan, ma anche per il pensiero politico 'realista' identificarsi distanziandosi dal 'nemico', stare dentro la Realtà rappresentata, negare il lato oscuro di se stessi, almeno fino ad un certo punto¹⁰. Se usiamo le categorie lacaniane, diremo che è necessario negare le pulsioni di morte e di plus-godimento, e 'guardarsi dal Reale', cioè dal punto della dis-identificazione dalla Realtà, del sottrarsi all'immagine costruita e accettabile: il Reale, il *kakon*, che come una Gorgona impietrisce chi lo guarda direttamente negli occhi. È necessario, per ciascuno e per tutti, legarsi affettivamente alla rappresentazione di sé (stadio dello specchio, idealizzazione giubilante nell'immaginario che cancella la frammentazione schizofrenica che ci attraversa) per raggiungere l'identità e preservarla dalle nostre stesse forze centrifughe e distruttive. La rappresentazione immaginaria – l'*American way of life*, negli Usa degli anni Cinquanta, o la purezza intemerata ed eroica del nazista, dopo la umiliante sconfitta della prima guerra mondiale - non è accessoria, né è apparenza che va disvelata: la rappresentazione identitaria è costitutiva del singolo come della comunità. Aderire alla 'lettera' del simbolico, credere nell'immaginario o *fantasy* che lo sostiene come se non ci fossero residui, piega in senso paranoico questa pur necessaria difesa e protezione della vita: tanto del singolo che della comunità.

Questa paranoia – come riconoscimento della e nella rappresentazione, sforzo di segnare il cerchio in cui si confina e si definisce la propria identità - genera quella piega immunitaria della politica di cui parlano Esposito, ma anche Derrida e Haraway come del tratto caratterizzante la politica moderna¹¹. Ciò che accomuna le manifestazioni di questa piega immunitaria, a rischio paranoico, è l'indeterminatezza del pericolo avvertito che si manifesta come sconfinamento, intrusione violenta nel proprio corpo, qualcosa che si insinua nel 'proprio', nell'"interno" minacciandone la vita, insidiandone la sicurezza. L'immaginario che rappresentava il gruppo come sano, sicuro, identico a se stesso viene esposto ad una contaminazione potenzialmente devastante.

Secondo Esposito, la spinta all'immunizzazione - conseguenza e movente al tempo stesso di questa impostazione identitaria forte, sostanzialistica, priva di sfumature – diventa nel moderno «il perno di rotazione simbolico e materiale dei nostri sistemi sociali» (Esposito 2002: 4). È attraverso di esso infatti che si consolida la piega biopolitica, centrata sull'immaginario del corpo politico come corpo organico e biologicamente oggettivabile, che è radice delle

¹⁰ Classica la posizione di Schmitt C. (1932 [1972]).

¹¹ Esposito R. (2002); cfr. anche Haraway D. (1995) e Derrida J. (2003).

forme di razzismo moderne: la dimensione sociale politica e giuridica di ogni fenomeno destabilizzante, dalla crisi economica all'immigrazione, dalla sconfitta bellica al terrorismo, viene polarizzata e ritrascritta in termini – assolutamente paranoici – di rischio biologico e di patologizzazione dello straniero. In continuità con gli allarmi batteriologici, di contaminazione sanitaria dei vari virus Ebola, mucca pazza, o appestamenti vari immessi nel cibo, nell'acqua, nell'aria contaminata. Immunizzarsi, temere il contagio, segnare la distanza. Da cosa? Dalla potenza del *Todestrieb* che attraversa ciascuno di noi, decentrandolo, spingendolo alla dissoluzione della pulsione di morte spersonalizzante: immunizzarsi dalla contaminazione con se stessi, da parte di questo nucleo segreto, incandescente e spersonalizzante, che ci decentra e ci aliena. E, nella dimensione comunitaria, in relazione alla *communitas*, questo significa immunizzarsi dal debito reciproco sulla quale essa si fonda, dono avvelenato che espropria ciascuno da se stesso e lo scaraventa, lo sacrifica al *communis*, al suo vuoto¹². Un debito, un *munus* che scava nei singoli, esponendoli alla dissoluzione, alla morte, e, poiché in questo suscita godimento, un surplus di godimento mortifero, bisogna cancellarlo, forcluderlo, negarne l'esistenza immunizzandosi dal suo contagio.

Il tratto reattivo dell'immunizzazione segue dunque, e provoca a sua volta, uno stile paranoico dell'identità singolare e sociale. L'antropologia filosofica novecentesca, da Plessner a Gehlen, riconosce nella capacità di compensazione e nell'esonero dall'eccesso istintuale, la possibilità di resistere al rischio entropico e di salvaguardare la vita sterilizzandola dal suo contenuto emotivo relazionale. Tutto l'insieme formale della vita comune - ruoli, norme, istituzioni, rappresentazioni immaginarie e idealizzate – che simbolizza la vita e la tiene a bada, è condizione della sopravvivenza, della difesa del proprium vitale, della identità stessa, anche se – e questa dialettica è illuminata specificamente da Esposito – questa conservazione della vita ha in sé i germi, come nelle profilassi immunitarie, del suo rovesciamento mortifero, poiché nega, distrugge la vita stessa. Immunità, paranoia dunque in qualche modo conservativa e necessaria alla vita. Ma fino a che punto? Il processo di identificazione di una aggregazione umana necessita di una qualche alienazione e proiezione al di fuori di sé del 'nemico, ma la radicalizzazione di questo gesto primario comporta una cancellazione totale della parte del sé che possiede quei caratteri 'nemici', cancellazione che rende irrimediabilmente pericolosissima e fragilissima la costruzione paranoica della politica.

Per lo stile paranoico, abbiamo detto, tutto è segno, e, non essendoci inconscio, vale solo il segno nella sua letteralità. C'è perciò adesione ai segni del

¹² Esposito R. (1998).

sociale e dell'ideologico, alla loro letteralità con un conformismo totale, senza residui: tutti i dubbi, le incrinature vengono estroflesse. Non c'è profondità di campo e ombre nella definizione del sapere. La negazione della propria ambivalenza può essere feroce: essa viene gettata fuori, oggettivata nell'altro: la mediazione non è possibile perché manca il passaggio chiave che la rende possibile, non c'è simbolizzazione. E mancando l'inconscio, manca il sintomo che denuncia e annuncia il disagio e mette sull'avviso per il cambiamento. Freud stesso aveva sottolineato come nella paranoia ci fosse una non-elaborazione¹³. Che qualcosa viene gettato fuori, senza essere elaborato. Melanie Klein riprende la categoria euristicamente efficace dell'*Anthossung*, affermando che nel processo di soggettivazione essa è primaria rispetto all'incorporare e all'assimilare: la negazione, il rifiuto, lo sputare via, l'estromettere sono originari e necessari perché si dia luogo alla soggettivazione, alla definizione dei propri confini identitari.

Ma – ed è questo il punto – lo *sputare fuori* quel nucleo incandescente e anonomo di violenza e di godimento sconfinato, il *Todestrieb*, non può essere totale: se non elaborato, torna dall'esterno, dal fuori! È il nemico, il prossimo più simile che coagula dentro di sé tutto il Male, lasciando il soggetto paranoico, la comunità paranoica, nella sua purezza e nel suo cerchio magico.

Esattamente come emerge dai racconti, grotteschi ma assolutamente tragici, delle teorie del complotto fino al delirio del Presidente Schreber. La rappresentazione idealizzata di sé stride con una ambivalenza percepita insopportabile (un corpo in frammenti, una divisione e parcellizzazione del tutto, la presenza percepita di passioni non socialmente autorizzate): insopportabile e perciò, dice Lacan, *forclusa*: una cosa cioè interna che è esterna. Lacan usa per designare questo nucleo negato della soggettività, il neologismo molto bello, *extimité*, esternità di un reale che è interno, un buco, una macchia, spettralizza-

¹³ Freud S., (1910 [1989]: 333-406). Daniel Paul Schreber, Presidente della Corte di Appello di Dresda, pubblica, nel 1903, le *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* dove il materiale delirante si articola in un sistema estremamente coerente, dotato di una propria ontologia e regolato da un preciso meccanicismo, non intaccando minimamente la lucidità mentale. Freud evidenzia che «l'indagine psicoanalitica della paranoia sarebbe assolutamente impossibile se i malati non possedessero la prerogativa di tradire, sia pure in forma deformata, proprio ciò che gli altri nevrotici tengono celato come un segreto» (Freud 1910 [1989]: 339). Lacan (1996: 559), vi vede l'espressione di una «certa incrinatura [...] nell'ordine delle sue relazioni con l'altro», e in Lacan (1981: 236), dice «si tratta di qualcosa che ha essenzialmente rapporto con le origini dell'io, con quello che per il soggetto è l'ellissi del suo essere» nel senso del suo annullamento. «che è in quanto [Schreber] non ha acquisito, o ha perduto l'Altro, che incontra l'altro puramente immaginario». Dunque mentre Freud (1910 [1989]: 392) attribuisce una funzione preminente alla proiezione – che «compare anche in altre situazioni della vita psichica», Lacan incentra il suo interesse sul tipo di alienazione esistente tra il soggetto e il suo altro.

ta e che però è tutt'altro che superflua: è il fantasma che funge da indispensabile e invisibile supporto per l'immagine riconosciuta¹⁴.

La comunità (tipicamente conformista/razzista) guadagna la propria compattezza in dipendenza da questo pezzo di sé, questo nucleo di fantasie di godimento osceno, di violenza che lo agita, lo occupa, senza che sia là, riconoscibile nella comunità stessa. Sta *altrove* in un altro: pericoloso, persecutorio, osceno. La costitutività della paranoia si manifesta, abbiamo detto, nella dinamica immunitaria, necessaria alla sopravvivenza della comunità. Esposito sostiene che, nella misura in cui diventa smisurata, eccessiva, si espone ad un rovesciamento contro la vita: ne fa dunque una questione di giusta misura. Ma forse essa sin dall'inizio non è asservita alla logica dell'utile, del benessere e del piacere e dunque alla protezione della vita, ma alla pulsione di mortegodimento che il soggetto non riesce a sopportare in se stesso.

Vie di fuga

Riflettiamo, ora, sulle linee di frattura del cerchio paranoico difensivo/offensivo evidentemente legato ad una logica di soggettivazione profonda.

Una prima linea di frattura - interna al sistema paranoico e che lo volge alla sua forma psicotica - emerge dalle e nelle trasformazioni della scena attuale. Siamo in un universo bioeconomico che si autorappresenta come luogo di scambi e di consumi e che è sorretto dall'immaginario mitico dell'auto-realizzazione¹⁵. Questo multi-verso, troppo uni-verso, non riconosce l'autorità, psicoanaliticamente non conosce più la Legge del Padre e l'interdetto al godimento. Questo mondo conosce solo il Padre osceno, quello che si gode tutte le donne e che sardonicamente lancia la sua ingiunzione supergoica a godere con la conseguenza di spegnere il desiderio e di suscitare il senso segreto e umiliante, depressivo della inadeguatezza: la depressione è infatti la patologia psichica più diffusa¹⁶. Questa miscela esplosiva di narcisismo, senso

¹⁴ Nei termini del *La Séminaire. Livre III* (Lacan 1981: 171), «si tratta del rifiuto di un significante primordiale nelle tenebre esterne, significante che, pertanto, mancherà a tale livello. [...] si tratta di un processo primordiale di esclusione di un didentro primitivo, che non è il didentro del corpo, ma quello di un primo corpo di significante». Lettura che corrisponde a quanto Freud aveva già sviluppato nel suo testo del 1894, in cui sostiene che «l'Io respinge la rappresentazione incompatibile unitamente al suo affetto e si comporta come se all'Io la rappresentazione non fosse mai pervenuta» (Freud 1894 [1989]: 132). «l'Io si strappa alla rappresentazione incompatibile, ma questa è inseparabilmente connessa a un pezzo di realtà; l'Io strappandosi a essa, si stacca dunque, in tutto o in parte, anche dalla realtà» (Freud 1894 [1989]: 133).

¹⁵ Bazzicalupo L. (2006); Id. (2012).

¹⁶ Recalcati M. (2010).

di onnipotenza illimitata e segreta impotenza e depressione apre la via a fughe psicotiche nel godimento immediato, privo di simbolizzazione e sublimazione costruttiva, delle droghe o dell'espressione di violenza cieca e immediata.

In questo scenario alcuni tratti della paranoia classica sembrano confermati: la pervasività e cogenza di questo immaginario dominante produce un conformismo generalizzato. Non però il tipo di conformismo che nasce dal disciplinamento e dalla repressione, ma il conformismo dell'*idem sentire*, della condivisione estrema, appunto 'letterale', della rappresentazione ideologica considerata naturale. Altri caratteri mutano: la mancanza dell'antagonismo verso l'autorità e la Legge, determina una più difficile emersione del desiderio antropogenico, della soggettivazione e della proiezione fuori di sé che sappiamo necessari a diventare soggetti. C'è piuttosto una Legge paradossale senza interdizioni, priva di smentite: non un dover essere, ma la regolazione immanente all'intero mondo, l'immaginario della *jouissance* obbligata appiattisce le soggettivazioni nella visibilità totale, senza ombre, senza sofferenze, senza segreti¹⁷.

L'effetto è che la forclusione è più radicale che mai. Da una parte persistono le tipiche dinamiche razziste. Soggetti e società, privi dello spessore spettrale dell'inconscio¹⁸, disegnano uno spazio *all inclusive* che estromette l'Altro percependolo addirittura come non umano. Gli si attribuisce con disprezzo una violenza incivile, una scarsa igiene e potenziale pericolosità biologica, un godimento animalesco, ma sotterraneamente si invidia questa presunta capacità di godimento che la comunità depressa e chiusa nella propria autoreferenzialità non riesce ad esercitare così come l'ingiunzione del Padre osceno vorrebbe. Si pensi al fiorire di stereotipi razzisti pieni di rabbia invidiosa come il rumeno volgare e violento, l'arabo o il meridionale che domina le sue donne, il giovane precario che ha anni davanti a sé a far niente, la donna che, svincolata dai controlli, sceglie - come i maschi di una volta. . . . Il tipico programma paranoico persiste dunque a compensazione del nostro iper-tollerante sistema neoliberale: nelle ondate di razzismo delle comunità che si chiudono in atteggiamenti reattivi, contro immigrati, albanesi, rumeni, arabi. . . che rubano le donne, il lavoro, lo spazio, la giovinezza.

L'aspetto nuovo è che però tutto questo non basta. L'equilibrio proiettivo sull'Altro è instabile, perché i criteri della società di mercato sono liquidi, mobili e inclusivi: ed ecco la ricerca di una disperata linea di fuga che si manifesta attraverso scoppi improvvisi di violenza e/o di godimento, nella scena paranoica. Tali sono le sortite psicotiche dalla paranoia conformista nella violenza

¹⁷ Non avendo a sua disposizione un'immagine paterna, essendogli forcluso il significante della paternità, Schreber è interamente preso dentro una relazione immaginaria con l'altro, a livello dell'altro speculare, con il quale ha rapporti di amore-odio e di frustrazione (Lacan 1981: 227).

¹⁸ Melman C., Lebrun JP. (2010).

urbana eccessiva, gratuita anche al di là della manifestazione dello scontento, o nel terrorismo che colpisce gli inermi, gli innocenti, selvaggiamente e casualmente. Quest'ultimo, senza voler ridurre la complessità del fenomeno, riconosce totalmente l'altro e appartiene al regime del segno letterale, del sapere più che della fede e delle sue incertezze.

Una via di fuga psicotica al cerchio paranoico di oggi è anche il ripetersi ciclico di scoppi di violenza distruttiva nelle *banlieue* e nelle desolanti periferie delle megalopoli, dove si celebra il mercato e lo scambio immunizzante da qualsiasi legame sociale solidale. Esplosioni di terribile violenza nelle quali vengono distrutte le cose, saccheggianti i negozi, al di là di qualsiasi progetto ed utilità, a riprova che il legame del mercato che si autorappresenta come s-legato e freddamente utilitario, è invece libidinale, carico di aspettative emotive e identitarie. Richiamo l'attenzione su questi fenomeni perché vi emerge il carattere psicotico, non articolato simbolicamente (si ricordi che il Reale è proprio il non simbolizzabile!) del gesto volto a saturare l'angoscia paranoica priva di un 'discorso' alternativo e una mediazione critica. Pura violenza psicotica, senza messaggio, che portano dentro di sé quello che un mondo paranoico vuole non vedere e non sapere. Sono *passagés a l'acte*, contatti diretti con il Reale, che agiscono la spinta violenta di dissoluzione distruttiva e depersonalizzante, soddisfacendo subito, immediatamente – senza mediazione simbolica e della parola – il *Todestrieb*, la pulsione di morte. Psicotica è la linea di frattura della paranoia. Psicotico è il godimento immediato: violenza muta dei raid suburbani: afferrare tutto subito, farsi di droga che, appunto, offre soddisfazione immediata – senza la mediazione simbolica dell'inconscio, senza il desiderio che genera la soggettivazione attraverso la mancanza ad essere, senza l'antagonismo che costruisce l'identità. Soddisfazione subito e basta, caduta nella de-soggettivazione, nella spersonalizzazione, nel buio.

La difficile presa in carico del fantasma e la critica – ancora! – dell'ideologia

C'è un'altra possibile linea di frattura, alternativa a questa oscillazione tra psicosi e conformismo. È quella cercata dai pensatori della politica di cui ho parlato all'inizio di questo percorso: impegnati a capire cosa va detto che è stato pericolosamente forcluso e dunque impegnati a ritrovare lo spazio – simbolico - per la politica. Necessario è per tutti costoro, con significative differenze tra loro, passare attraverso l'assunzione faticosa e dolorosa – difficile per il singolo e tanto più per la comunità - della ambivalenza paranoia-schizofrenia (il gioco di coesione e frammentazione) che attraversa sia il soggetto che la comunità. E in questo compito, ovviamente, l'immaginario attuale - il racconto ideologico del soggetto del liberalismo, a tutto tondo, autonomo, capace di scelte van-

taggiose e razionali, potenziato dall'enfasi neoliberale sull'imprenditore come capitale di se stesso - questa auto rappresentazione, che è il perno delle teorie politiche più diffuse, certo non aiuta: va smontata e ripensata *ab imis*.

Prendere in carico e riconoscere l'ambivalenza, la opacità del proprio gruppo di appartenenza, contaminato dai caratteri dell'umano che fanno paura e imparare a gestirli senza sperare di cancellarli totalmente, è l'unica possibilità di rilancio di una politica. L'unica che evita il doppio rischio di una iper-strutturazione identitaria essenzialista e paranoica, ma anche il suo opposto cedere alla disidentificazione totale, al puro dissolversi nel sociale, che oggi è il mercato, perdendosi nella credenza assoluta nel suo senso comune: la legge del mercato, appunto, assunta come fosse naturale, apparentemente anti-ideologica ma in realtà plasmata dall'immaginario.

Il punto di partenza è portare alla luce, all'interno, l'antagonismo che è radicalmente esternalizzato nello stile paranoico. Nelle teorie politiche post-strutturaliste e postmarxiste, cui mi sto riferendo - che adoperano strumenti psicoanalitici sia per la diagnosi del reale che per la proposta di rilancio della politica - l'antagonismo viene riconosciuto come costitutivo della comunità e del legame sociale stesso¹⁹. Il soggetto individuale e politico non è solo attraversato dall'antagonismo, ma è questo stesso antagonismo, è questa necessità e impossibilità del legame sociale pieno. Laclau, Mouffe, Butler e Žižek, ma anche Badiou, Ranciere, Spivak, Said, movimentano la scena pressoché immobile della teoria politica analitica e normativa e riguadagnano, con Lacan, tanto la rappresentazione e la sua doppiezza non risolubile - essendo il soggetto politico costituito attraverso la rappresentazione - che l'apertura sulla negatività, il non-tutto, la contingenza, marcando così la distanza dalla paranoia della ideologia dominante che si presenta come affermatività pura, espressività, privata del 'giudizio' e della opacità rappresentativa. Si deve essere consapevoli - un genere di consapevolezza non solo teoretica, ma pratica, emotiva generatrice di effetti - che il legame sociale è una auto rappresentazione, necessaria per la identificazione e per sorreggere il legame libidico, non è un essere a tutto tondo, una 'natura' come vorrebbe il sapere paranoico: piuttosto è doppio, ambiguo, oscurante, come sono tutte le rappresentazioni.

Questa impossibilità e necessità viene pensata in *Hegemony and socialist strategy* di Laclau e Mouffe²⁰ attraverso la nozione gramsciana di egemonia che permette una predominanza che non è mai totalizzazione. La parte 'egemonica' nel nominare la totalità del legame sociale, nel dichiararsi popolo al di là della frantumazione particolaristica postmoderna, esclude sì ma includendo,

¹⁹ Cfr. Mouffe C. (2007).

²⁰ Laclau E. , Mouffe C. (1985).

sussumendo l'altro, in modo instabile, non sintetico e sempre politicamente modificabile. L'unità egemonica non ha la rigidità essenzialista delle identità paranoiche in quanto si forma 'politicamente', non è pre-data, o oggettiva. Non fonda su un sapere naturalizzante: sarà sempre spuria, contaminata, mai esaustiva della totalità.

Il popolo si presenta, così, per usare un efficace termine lacaniano, barrato. Non c'è purezza né estroflessione del forcluso, perché il predominio egemonico emerge da una consapevole lotta con un antagonista interno al sociale stesso e al Nome comune del popolo. L'antagonismo interno, riconosciuto, è ciò che impedisce alla società di essere una totalità, ma è anche la condizione per l'emergere della forma sociale: le dinamiche paranoiche di forclusione e cancellazione dell'altro - per quanto 'gridate' nella lotta antagonistica, che quindi sfiora pericolosamente l'emozione paranoica - non sono possibili perché l'altro è incluso e l'unità è precaria, artificiale. La linea di frattura è interna e costitutiva: l'egemonia non è mai il tutto, anche se si nomina come tale: il campo socio-simbolico è strutturato intorno ad una frattura traumatica che non può essere simbolizzata²¹, ma che è consapevolmente costruita nella dinamica artificiale ed umana dell'agire politico.

Esattamente agli antipodi dello stile paranoico, si tratta non solo di riconoscere e prendere in carico questa frattura, ma più radicalmente fare della negatività e dell'antagonismo il perno della produttività politica. La negatività - insopportabile al paranoico - è interna ad ogni identità ed è la forma stessa della libertà che esiste perché la società non perviene alla sua costituzione come ordine strutturale obiettivo. Per capire la società *libera* non bisogna chiedersi cosa è ma cosa impedisce che essa sia. All'opposto della paranoica mancanza di sintomi, è necessario essere fedeli al sintomo, cioè al punto di rottura, di attrito nel quale si rivela - se si rivela - la non coincidenza del soggetto con la soggettivazione simbolica identitaria. È dare enfasi all'attrito, al disagio, al luogo di dissidio, che è insieme eterogeneo al campo ideologico dominante e però necessario in quanto è esattamente il sostegno, spettralizzato, della sua chiusura.

Questo significa (ancora una volta!) critica dell'ideologia, non, come un tempo per scoprire il vero oggettivo, ma perché l'ideologia è depositaria della cancellazione del fantasma. E l'immaginario ideologico - la casa del paranoico! - che occlude quella breccia, quel punto di rottura.

Le pratiche sociali pop fatte oggetto delle analisi di Žižek, sono il livello dove opera il supporto fantasmatico dell'ideologia, non in nome della verità, ma in nome della parzialità di ogni verità. L'utopico/paranoico - e il liberalismo che si definisce postideologico è per Žižek un'utopia pericolosamente rea-

²¹ Butler J. , Laclau E. , Žižek S. (2010: 4).

lizzata - è esattamente il pensiero di una universalità senza sintomo, di una totalità razionale, di una comunità paranoica che ha eliminato l'antagonismo²².

Ma andrebbe aggiunto alla diagnosi anti-neoliberale di Žižek, che paranoiche - a rischio di esplosione psicotica - sono anche le teorie radicalmente immanentiste di ispirazione neo spinoziana e negriana, per le quali non c'è un fuori dall'Impero del biopotere, e "naturalmente, spontaneamente" la moltitudine con la sua creatività e il suo lavoro cognitivo, sarà capace di rovesciarlo in una biopolitica affermativa²³.

Anche qui abbiamo una immanenza senza ombre, una superficie esposta, che non vede gli spettri di quella stessa utopica moltitudine, mettendosi a rischio di violenti, non mediati passaggi all'atto.

Riferimenti bibliografici

- Bazzicalupo L. (2006), *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza Roma Bari.
- Bazzicalupo L. (2012), *Legame sociale, godimento, mercato*, in Pagliardini A. (a cura di), *Il Reale del capitalismo*, et al. Edizioni, Milano.
- Butler J. , Laclau E. , Žižek S. (2010), *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza egemonia universalità*, Laterza, Roma Bari, con una introduzione all'edizione italiana di L. Bazzicalupo.
- Esposito R. (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- Esposito R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- Forti S. , Revelli M. (2007) (a cura di), *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Freud S. (1989), *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in Id. , *Opere*, vol. 9, Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. 1921).
- Freud S. (1989), *Le neuropsicosi da difesa* in Id. , *Opere*, vol. 2, Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. 1894).
- Freud S. (1989), *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del Presidente Schreber)* in Id. , *Opere*, vol. 6, Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. 1910).
- Haraway D. (1995), *Biopolitica di corpi postmoderni: la costituzione del sé nel discorso sul sistema immunitario*, in Id. , *Manifesto cyborg*, Feltrinelli, Milano.
- Hardt M. , Negri A. (2002), *Impero*, Rizzoli, Milano.
- Hofstadter R. (1964), *The Paranoid Style in american Politics*, Harvard U. P. , Cambridge (Mass).
- Lacan J. (1981), *Le Séminaire. Livre III. Les psychoses, 1955-56*, Seuil, Paris.
- Lacan J. (2006), *Le Séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre (1968-69)*, Seuil, Paris.
- Lacan J. (2001), *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicanalisi (1969- 1970)*, Einaudi, Torino.
- Lacan J. (1996), *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, in Id. ,

²² Žižek S. (2004).

²³ Hardt M. , Negri A. (2002).

Ecrits, Seuil, Paris.

Laclau E. , Mouffe C. (1985), *Hegemony and socialist strategy*, Verso, London.

Melman C. , Lebrun JP. (2010), *L'uomo senza gravità*, Bruno Mondadori, Milano.

Mouffe C. (2007), *Sul politico. Democrazia e rappresentazione del conflitto*, Bruno Mondadori, Milano.

Ranciere J. (2007), *Il disaccordo*, Meltemi, Roma.

Recalcati M. (2007), *Paranoia e ambivalenza*, in Forti S. , Revelli M. (a cura di). *Paranoia e politica*, Bollati Boringhieri, Torino.

Recalcati M. (2010), *L'uomo senza inconscio*, Cortina, Milano.

Schmitt C. (1972), *Il concetto di politico* in Id. , *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1932).

Žižek S. (2004), *L'epidemia dell'immaginario*, Meltemi, Roma.

Il potere della paranoia: il mito del Dittatore

Claudio Bonvecchio

The essay – after noting the fundamental difference between authority and power in which power must be the expression of authority – points out how authority has always had a sacred or transcendent foundation. In modern society, on the contrary, power has autonomized itself from authority, which has become a mere application procedure. This, in fact, has undermined power, which in times of crisis – in the extremus necessitatis casus – needs a new legitimacy: that of a new authority on which to be based on. This derives from collective unconscious and gives rise to the emergence of a particular figure: the dictator. The dictator resembles the archetypal figure of the Saviour, but in that he does not hold any sacred character, he is at risk of being overwhelmed by the load of his function. He is liable to becoming paranoid. He falls prey to the “paranoia of power”, which manifests itself in psychopathological behaviors that are highlighted in the article through the sketch of their phenomenology. These behaviors culminate in a delirium of omnipotence, megalomania and a desire for destruction with effects of enormous danger on society. When the crisis is over, the dictator is doomed to disappear and in its place a (not procedural) new and legitimate authority should take over. If not, the risk at issue is that of a continuous instability of power.

“...guardando ad Occidente, potete vedere i campi degli uomini, e guardando a Oriente, sfolgoranti montagne di fantasmi, incappucciate di neve, che marciano di catena in catena, inoltrandosi nella regione del mito, e oltre nel regno della fantasia che appartiene alle Terre del sogno”
(Lord Dunsany)

La sovranità mitica tra autorità e potere

Molteplici sono i modi per leggere la storia e molteplici sono le sfumature con cui interpretarla: come in un racconto infinito o – se si preferisce – come in un *diorama* che ha come oggetto il mondo. Una di queste prospettive – o, se si preferisce, sfumature – è la sovranità. È forse una delle più note e delle più curiose, perché in essa convergono tante ed articolate prospettive: individuali, collettive, identitarie, psicologiche, religiose. In esse, l'uomo, le contingenze

temporali, la storia, la materialità e la spiritualità sono strettamente e indissolubilmente congiunte. Inoltre, la sovranità inerisce, strettamente, all'autorità e al potere che ne dovrebbero essere il "braccio secolare". Vale, allora, la pena spendere qualche parola sull'autorità e il potere, in quanto può essere utile a comprendere meglio come nascono le "paranoie" del potere.

Prendiamo, dunque, le mosse dall'autorità che si può definire «Un qualsiasi potere esercitato su un uomo o un gruppo umano da un altro uomo o gruppo». Bisogna, però, sottolineare che il potere si può esercitare solo a patto che chi lo esercita, lo eserciti in nome di una autorità legittima. Ovvero, in nome di una autorità che sia conforme a un principio superordinato o ad un sistema di valori accettato da tutti: come ovvio e indiscutibile. In assenza di questo principio o sistema di valori – che si possono considerare come pertinenti alla sfera del Sacro – ogni esercizio del potere scivola nell'illegittimità e nell'arbitrio. L'autorità legittima – al contrario e in virtù della sua sacralità – si esprime in un detentore del potere (re o sacerdote) che lo esercita in suo nome. Come ricorda, significativamente, la *Bibbia*: «*Per me reges regunt*». Lo prova il crisma con cui – secondo il Pontificale di Egberto (VIII sec.), uno dei più antichi pervenuti – il monarca veniva consacrato con una unzione simile a quella episcopale. Era il simbolo dell'unione mistica del sovrano con il divino: «*Non est potestas nisi a Deo*». In virtù di tale unione, il re diventava il vicario del potere divino sulla terra: diventava *Christomimetes*. Era una vera e propria *plenitudo potestatis* che lo rendeva il legittimo detentore dell'autorità «*in officio figura et imago Christi et Dei est*». D'altra parte, se osserviamo i simboli regali e sacerdotali, si ha subito la netta percezione che avevano come scopo quello di conferire ai detentori del potere una aura particolare che ne legittimasse la figura e le azioni di governo e che ne evitasse la caduta nell'autoreferenzialità.

Naturalmente, una autorità legittima di questo tipo tende – per le sue stesse caratteristiche – a far irrompere una dimensione di trascendenza nella storia e nella quotidianità, provocando uno scarto tra il sovrano considerato come il *Cristus Domini* e l'uomo qualunque che vive normalmente la sua esistenza materiale. È in questo scarto che la dimensione religiosa – che fa da sfondo a questo modello di autorità – si fonde con il mito.

Ora, il mito, ovviamente, non si esaurisce in un semplice *mithologein* e neppure è una "espressione retorica" o una favola: un retaggio di mentalità prelogiche e primitive. Se così fosse ne discenderebbe – in quanto associato al fantastico e all'irrazionale – una netta connotazione, negativa, del mito. Sarebbe, come ricorda Otto, sinonimo di «antiquato, sorpassato, inattuale, nel senso della visione del mondo, e quindi superato e contraddetto dalla scienza moderna. È qualcosa che è considerato indegno di fede per l'uomo "illuminato" dei nostri tempi». Al contrario, il mito è l'espressione di una coesa *Weltanschauung* che si presenta come totale. Ossia che – oltre ad essere percepibile per via

intuitiva – è coerente e logica. È una realtà che si oggettiva in stati d'animo, sia individuali che collettivi, in cui non sono scindibili sentimento e ragione, interno ed esterno, interiore ed esteriore. Il che rende il mito un *racconto fondante*: un racconto che narra dell'uomo, del mondo e della realtà, mettendone in luce i nessi reciprocamente costitutivi e reciprocamente interattivi. Il carattere di totalità del mito – che si situa al di là del contingente e dell'immediato – colloca il mito in una dimensione extra-storica. In tal modo, il mito non è riducibile ad alcuna categoria filosofica, bensì a quelle forme primordiali che sono gli archetipi: ereditari, inconsci e presenti in ogni uomo.

Poste queste premesse, è facile dedurre come il “mito” sia strettamente correlato con l'esistenza di ogni uomo e di ogni società. È, secondo Otto, una «esperienza originaria *rivelatasi* che rende possibile anche il pensare razionale»¹ e attribuisce ad ogni avvenimento (individuale e collettivo) un significato. E sempre per questo motivo, il mito non è riducibile né ad una struttura conoscitiva pre-logica dell'umanità, ma è, semmai, l'immagine di una realtà che si traduce in uno “stato d'animo”. In virtù di questi “stati d'animo” l'umanità ha acquisito coscienza di se stessa e della realtà in cui è immersa. Nel contempo si è servita del mito – in chiave compensativa – per ovviare ad un presente non sempre soddisfacente. Il mito rimanda, infatti, ad una realtà originaria e perfetta in cui l'uomo desidera (o sogna) di collocarsi nuovamente. Si potrebbe affermare che se il disagio è certamente conscio, la risposta del mito è sicuramente inconscia e attiva immagini universali ed arcaiche – i già citati archetipi – che per mezzo del linguaggio simbolico intervengono, con grande rilievo, nella sfera del conscio. In questa direzione, il mito conferisce un grande valore alla autorità sovrana e alla figura archetipico-simbolica del sovrano, in quanto – oltre a rappresentare il *trait d'union* con il divino – esprime l'icona dell'uomo perfetto e realizzato: dell'uomo originario, creato da Dio e da lui posto in un mondo perfetto. Il mito, insomma, associa alla sovranità e al sovrano l'immagine della totalità. Per questo motivo la figura sovrana – indipendentemente da colui in cui s'incarna – è sempre stata considerata sacra e trascendente ogni contingenza umana. Diffusa (e giustificata) era dunque l'opinione che chi uccideva un sovrano non uccideva un uomo, ma tentava di uccidere Cristo stesso: ossia Dio. E per questo gli veniva comminata la pena, massima e tremenda, riservata ai parricidi.

Va da sé che questo modello mitico è stato per lungo tempo – e lo è ancora – assolutamente indispensabile per l'uomo, in quanto rappresenta un potente

¹ W. F. Otto (2007: 33). Questa posizione di Otto trova conferma negli studi di neurofisiologia, in cui emerge l'importanza dell'immediatezza intuitiva – tipica del pensiero mitico – nella costruzione degli schemi razionali del ragionamento (cfr. Damasio 1995: 19).

principio di identità. Dove identità significa poter pensare come si potrebbe essere e, di conseguenza, ritenere che è possibile essere ciò che si dovrebbe essere: ma non si è. Tale dinamica identificativa è ciò che motiva la plurimillenaria tradizione della sovranità legittima che, come tale, non solo si sottrae alle leggi e alla miseria del mondo, ma anche può correggerle: in quanto portatrice del Sacro. Per questo, il sovrano – che, tradizionalmente, non muore mai – poteva risanare da alcune malattie e compiere imprese al limite del miracoloso: come il sovrano del *Santo Graal*, come Sebastiano del Portogallo, come Costantino il Grande e così via, quasi all'infinito. È in questo contesto che prendono piede le mitologie – destinate a una lunga durata – del sovrano che non muore mai, del sovrano che ritornerà al suo popolo nel momento del bisogno, del sovrano come novello salvatore: in cui l'archetipica sovrapposizione tra la figura del sovrano e quella di Cristo “*Salvator mundi*” è massima. Va da sé che ciò metterà in crisi, forse più mimeticamente che realmente, questo modello – seppur in un lunghissimo processo temporale – sarà la secolarizzazione e la demitizzazione della società.

La fine della sovranità mitica e il dittatore

A causa dalla secolarizzazione, dunque, cambiano gli scenari della sovranità, che perde sempre di più la connotazione sacrale, sino a culminare – con rivoluzione francese – nel suo radicale ridimensionamento. I re, insomma, scendono dall'altare e salgono – metaforicamente (ma non troppo, come insegna Luigi XVI) – sul patibolo. Ne consegue che la loro figura simbolica perde, progressivamente, forza, come si evince dall'introduzione, forzosa – nella definizione della legittimità della loro autorità – della formula astratta “per volontà della nazione”, accanto a quella tradizionale e concreta “per grazia di Dio”. Ma questo non toglie che rimanga assolutamente presente il problema della legittimazione del potere. Anzi, inizia la ricerca, spasmodica, di una nuova legittimazione che possa fare le veci di quella tradizionalmente pertinente al Sacro. Problema questo che si accentuerà con il progressivo affermarsi – a scapito delle monarchie – del sistema liberal-democratico. Sistema che privilegerà non più la dimensione sacrale, ma una sorta di trascendenza procedurale fondata sulla assoluta priorità della legge, delle procedure che la costituiscono e delle forme organizzative che la sostengono. Naturalmente, trattandosi di una incastellatura teorica e, di conseguenza, totalmente astratta, tale legittimità procedurale è destinata a andare in crisi non appena alla banale quotidianità subentra una situazione socialmente, economicamente, politicamente o militarmente non riducibile alla proceduralità: che è sempre piatta, ripetitiva e consuetudinaria. Va in crisi non appena si dà un *extremus necessitatis casus*.

In questo caso, il sistema collassa, le procedure perdono il loro significato, la legge abdica al suo valore cogente e spasmodica diventa la ricerca della legittimazione del potere e di ciò che lo fonda: ossia l'autorità. Come afferma Hobbes nel *Leviatano*: «*Auctoritas non veritas facit legem*». E questo appare, con particolare forza e evidenza, in quello che Carl Schmitt chiama l'*extremus necessitatis casus*: nello "stato di eccezione". Una situazione questa del tutto sconosciuta alla sovranità classica, ma tristemente nota – perché ricorrente – nei sistemi liberal-democratici. È nell'*extremus necessitatis casus*, che – assente una legittimazione trascendente e totalmente annullata quella fondata sulle astrattezze formalistico-procedurali – diventa decisiva la decisione politica. Sarà essa a fondare l'autorità sovrana, legittimando, di conseguenza, il potere che ne promana. È nell'*extremus necessitatis casus*, insomma, che si assiste all'emergere di una figura nuova, la cui funzione non è prevista in nessun ordinamento, né tradizionale né, tanto meno, liberal democratico: il dittatore. Questo a differenza del mondo romano, che prevedeva ben due magistrature straordinarie (dittatoriali): quella, provvisoria, del *dictator rei publicae gerendae* o *seditiones sedandae*, tipica dell'età repubblicana e quella – più tarda e permanente (da Silla e Giulio Cesare in poi) – della "dittatura sovrana".

Con l'avvento della de-sacralizzazione e della secolarizzazione – e a fronte delle ricorrenti crisi del sistema politico, aggravate dall'assenza di una autorità legittimata dalla trascendenza e da tutti accettata – il nuovo sovrano sarà il dittatore o più semplicemente il "nuovo cesare": non più un nuovo "augusto". Come scriverà, significativamente, Spengler, la figura di Cesare non è propria della civiltà ma della civilizzazione: ossia di una profonda decadenza. Essa, infatti, non esprime in forma vicaria il centro nascosto da cui tutto s'irradia e in cui tutto fonda. Esprime, semmai, un individuo che, in qualche modo e a qualche titolo, aspira ad essere sostitutivo di una sacralità che la comunità/collettività proietta in lui perché ne ha necessità. Se, anticamente, il sovrano regnava ma non governava, il dittatore della modernità (o post-modernità) governa ma non regna, in quanto non ne possiede la legittimità. Colma semplicemente – assodato che non c'è nessuno che possa regnare e neppure vuole regnare (come si è verificato con il *Caudillo* spagnolo, con Hitler, Mussolini, Stalin e molti altri ancora) – un vuoto. D'altronde, come sosteneva Descartes, «*Natura abhorret vacuum*». Va da sé i dittatori non possono vantare alcuna legittimità, anche se la cercano pervicacemente, associando i loro figli al potere o ricorrendo a grottesche formalità elettive a sfondo plebiscitario: come è avvenuto in Siria, in Libia e in numerose altre dittature. Il dittatore, il novello Cesare, in realtà è un individuo particolare – un "Grande Individuo", secondo la definizione di Neumann – che, a sua volta, è la riproposizione, in chiave individualista (e regressiva) dell'unione archetipica del Sé individuale e del Sé collettivo. La giustificazione del dittatore – e non certo la sua (impossibile)

legittimazione – è del tutto proiettiva e si radica nelle funzioni compensatorie esercitate dell'inconscio: sia individuale che collettivo.

Non c'è dubbio che, a seguito del progressivo affermarsi della secolarizzazione si faccia strada – causa il venir meno dell'antico sistema simbolico – una diffusa insicurezza identitaria, individuale e collettiva, unita ad una innata paura del *caos*. Ciò attiva meccanismi di compensazione nell'inconscio collettivo, in quello individuale e nei comportamenti che ne conseguono. La necessità di un “Grande Individuo” – che con le sue capacità decisionali decida di fare da argine all'insicurezza, al disordine e al *caos* – ne è l'ovvia conseguenza. Tale meccanismo si esprimerà nella figura archetipica del Salvatore che del dittatore – nella modernità – si presenta sempre come la sua sostanzializzazione storica. L'archetipo del Salvatore si attiva delineando la tipologia mitica di un “artefice di totalità”, in quanto rappresenta l'eternamente giovane, l'incorrotto dal tempo e il fattore primario di un imprescindibile rinnovamento. Per tale motivo, i caratteri psicologici che delineano la figura del dittatore – proprio in quanto “costellazione” di un archetipo – hanno, senza dubbio, una connotazione mitica, così come tipicamente mitica è la funzione mediatrice che lo rende *trait d'union* tra cielo e terra e portavoce di qualcosa di superiore: poco importa se positivo o negativo. Non è un caso che Jung così si esprima nei confronti di Hitler: «È un medium. La politica tedesca non viene pensata: viene rivelata attraverso Hitler. Hitler è il portavoce degli dei, come nei tempi antichi; la parola che pronuncia è il sentimento di tutti». E l'analogo si potrebbe dire di Mussolini o di Stalin chiamato, propagandisticamente, il “piccolo padre”, con ciò elevandolo a *deus ex machina* di quello che era considerato – nell'immaginario collettivo marxista – come “il paradiso” sovietico. D'altra parte – del mito, in cui si oggettivano e si mostrano – gli archetipi rivelano sempre i caratteri costitutivi: come avviene per quello dei “moderni Salvatore”, in cui prendono forma le tipologie cesaree dei dittatori dell'età moderna.

A differenza di questi, però, i Salvatori della Tradizione avevano come scopo quello di salvare l'anima e lo spirito degli uomini: non già la società e tanto meno l'attuale, amorfa, società di massa. In questo consisteva la loro legittimazione e quindi – potendo vantare un rapporto diretto con il Sacro – traevano da questo l'autorità che consentiva loro di esercitare legittimamente il loro potere. Nel caso del dittatore, invece, si attiva, sicuramente, l'archetipo del Salvatore, ma – mancandogli la sponda legittimante del Sacro – si manifesta in *statu nascenti*. Ossia con i caratteri ambigui e ambivalenti propri dell'archetipo, con conseguenze che possono rivelarsi devastanti. Significa che – privo di qualsiasi forma di contenimento – l'archetipo può “virare” verso forme lontanissime dalla modernità, sino ad assumere caratteri vicini a quelli della paranoia. Infatti, il dittatore crede di essere ciò che non è – crede di avere una autorità che, invece, non possiede – con la conseguenza che il suo potere

diventa paranoico. O meglio è la paranoia che acquista il potere che il dittatore non ha, non avendo autorità. Con gli esiti drammatici che tutti abbiamo conosciuto e conosciamo.

La paranoia del potere

Che il potere – privo di autorità, ossia di senso – sia paranoico sembrerebbe quasi una ovvietà. Ma cerchiamo, ora, di comprendere meglio il significato etimologico di questa parola “paranoia”, troppo spesso abusata e inflazionata. Paranoia – termine derivato dalla forma comparativa greca di *parà* e *nôus*, ‘mente’ – significa “prossimo alla mente” o anche “fuori dalla mente”. Il che rivela, subito, una condizione di alterazione mentale in chi ne è afflitto. Di norma, paranoico si definisce un atteggiamento in cui prevale l’idea ossessiva di essere perseguitato, diffamato, tradito, seguito, offeso, spiato da tutti. È, di certo, uno stato “disturbato” della mente: anche se non sempre ne ha i caratteri specifici. La condizione paranoica si può, ancora, considerare come una forma di delirio, caratterizzata da convinzioni in apparenza coerenti, ma contrastanti con la realtà e – per il soggetto che la vive – imm modificabili: sia attraverso il pensiero logico che attraverso l’esperienza. Lo studio della paranoia – come alterazione della psiche – è stata introdotto nella psichiatria moderna, nell’ottocento, da Emil Kraepelin, che si servì del termine per descrivere una particolare patologia della mente, caratterizzata dalla presenza di un sistema di credenze illusorie tali da alterare la percezione della realtà del paziente. Spesso, la paranoia provoca una psicosi segnata da uno *status* delirante che si fonda sulla convinzione – assolutamente irreali – di essere perseguitato. È importante rimarcare – ed è, forse, la principale caratteristica di questa patologia – che l’idea di essere perseguitato si contestualizza, spesso, in condizioni di integrità conoscitive e logico-razionali: ossia del tutto “normali”. Esempi piuttosto comuni sono – come prima ricordato – la convinzione di essere pedinati, spiati, avvelenati, di avere malattie (o essere vittima di malattie) causate da interventi esterni, di essere controllati mentalmente, condizionati, minacciati, etc. In alcuni casi poi – indicati da Kraepelin come “paranoia pura” – potrebbe darsi una totale adesione a un sistema di credenze illusorio, anche senza complessi di persecuzione. Comunque, il soggetto paranoico imputa all’intera società quelle minacce di cui si sente – direttamente o indirettamente, esplicitamente o implicitamente – oggetto o di cui ritiene di essere stato oggetto. Con ciò, tende a sviluppare un desiderio di vendetta che può diventare un vero e proprio delirio distruttivo. Delirio che può – e la storia dei *pogrom* razziali e delle persecuzioni etniche o religiose lo dimostra ampiamente – impadronirsi, pericolosamente, sia del singolo individuo (come in molti *serial-killer*)

che dell'intera società. In entrambi i casi, il loro desiderio di vendetta era, in realtà, l'espressione materializzata della loro paranoia: l'esito è comunque devastante. Ma, ritorniamo ora al dittatore e cerchiamo di esplicitare, seppur per sommi capi, come il mito del Salvatore prodotto dall'inconscio si ibridi con la paranoia, dando luogo a quella che (appropriatamente) si può definire la paranoia del potere o, meglio, la paranoia che – come si è detto – si genera da un potere esercitato senza essere stato legittimato dall'autorità.

Le origini

Solitamente le origini dei sovrani dinastici o delle grandi famiglie nobiliari vengono, accuratamente, precisate. Anzi, vengono fatte ascendere alla più remota antichità, se non persino al mito, per aumentarne – con l'ausilio della storia o della leggenda – l'autorità. Basta pensare – tra i tanti esempi possibili – alla famiglia romana dei principi Massimo, che fanno derivare le loro origini alla *Gens Fabia* dell'antica Roma. O ai siciliani principi di Valguarnera, che affermano di discendere dalla famiglia reale dei Goti. O alle dinastie reali dell'antica Grecia che si proclamavano dirette discendenti di Zeus. O a quella etiope che si vantava di discendere dal mitico re Salomone e dalla regina di Saba. O alla dinastia imperiale giapponese che, tutt'ora, afferma di discendere dalla Dea Sole Amaterasu Omikami: e così via. A differenza di queste, le origini dei dittatori sono per lo più imprecisate. Anzi su di esse viene mantenuto il più rigoroso riserbo, se non un vero e proprio segreto. D'altra parte, essendo questi la personificazione, inconscia, di qualcosa che proviene – come la figura archetipica del Salvatore – dalle profondità dell'inconscio collettivo, una nascita anonima è quasi d'obbligo. Il contrario renderebbe il dittatore non la misteriosa figura in cui si esprime la nazione, ma uno dei tanti – e magari non dei migliori – cittadini: di qui le proprie modestissime origini. Basta pensare alle, volutamente, scarse notizie che si hanno sulla famiglia originaria – almeno durante il periodo del loro potere – di Hitler e di Stalin. Ma sono solo un esempio fra i tanti.

La nascita eroica

È particolarmente interessante notare come il dittatore non nasce mai da una famiglia di “alti natali”. Solitamente, la sua, è una famiglia di umilissime condizioni, se non al limite di una vera e propria indigenza. Il che è in perfetta sintonia con tutte le figure eroico-archetipiche e salvatrici della Tradizione – non appartenenti a famiglie reali – il cui modello è quello del Cristo *Salvator Mundi*. È ovvio che chi deve impersonare la cesura con un insoddisfacente presente,

la volontà collettiva di rinnovamento, un diverso sentire e, soprattutto, il futuro della comunità non può essere, eccessivamente, connotato dal punto di vista sociale. Anzi, deve poter essere identificato con i più umili – se non con i più miseri – proprio per poter impersonare la forza del destino che può innalzare chiunque, indipendentemente dalla sua nascita, ai livelli più alti della società: sino a identificarsi con la società stessa. Come scrive Campbell a proposito dell'eroe, ma l'osservazione si attaglia perfettamente anche al dittatore: «il bambino del destino deve attraversare un lungo periodo d'oscurità. È un periodo pieno di pericoli, di ostacoli e di umiliazioni»². Colui che assurgerà al ruolo di dittatore deve, insomma, impersonare una faticosa e impervia catarsi sociale. È una catarsi in cui si esprime la dinamica della giovinezza e non già l'immobilismo della vecchiaia che, in qualche modo, la dittatura vuole rompere. Così come vuole rompere – o almeno afferma di volerlo fare – ogni vantaggio e privilegio che non nascano dalle capacità e dai meriti del singolo. Il contrario non sarebbe possibile: per ovvi motivi. Così, Mussolini non può che nascere da un povero fabbro, Hitler da un modestissimo impiegato delle dogane, Stalin da un miserabile contadino. Ciò rappresenta inconsciamente – agli occhi di un popolo quasi sempre stremato dalle difficoltà contingenti – il riscatto degli umili: riscatto particolarmente importante in una società di massa, in cui ciò che conta è sempre più il singolo in cui la massa si confonde e si identifica.

Il servizio militare

Tutti i dittatori – a differenza dei Salvatori della Tradizione, quasi sempre (anche se con qualche eccezione) pacifici – sono stati (e sono) o militari o, comunque, hanno o hanno avuto un'esperienza militare o ideologico-rivoluzionaria collegata a situazioni belliche. Per questo motivo, quasi sempre indossano una divisa militare (o paramilitare), anche se solitamente – ed a differenza dei sovrani storici – priva (o quasi) di decorazioni. Le decorazioni sono, infatti, i segni distintivi di uno *status* particolare che non è di tutti, ma di pochi eletti: solitamente di alto rango sociale e nobiliare. Il che tende a differenziare: in senso classista. Il motivo di questo “amore” dei dittatori per le divise è da ricercarsi nello scimmiettare l'uso dei sovrani – fenomeno tipico dell'epoca moderna – di comparire, in pubblico, quasi sempre con la divisa. Cosa questa che, in passato, avveniva solo durante le riviste militari o in guerra, ma che – nella costruzione ottocentesca dello Stato nazionale – verrà incrementata di pari passo con il ruolo sempre più importante e attivo rivestito degli eserciti. Eserciti che erano

² Campbell (200: 287).

il baluardo della Nazione e che riconoscevano nell'imperatore, nel re o nel principe i loro comandanti naturali, cui erano legati da un particolare vincolo di fedeltà. Il grande iniziatore di questa pratica fu, sicuramente, Napoleone, il cui modello presto dilagò fra tutti i regnanti che andranno a gara per vestire le uniformi più disparate e più ricche di spalline, galloni dorati, cordoni, collari, placche, stelle, medaglie, fasce *et similia*. Era un modo per stupire e per imporre una sorta di raffigurazione iconica del dovere, del valore e della virtù: raffigurazione che trovavano il suo culmine nei gradi, nelle cariche onorifiche e di corte e nelle decorazioni al merito. Si capisce, allora, come i dittatori amassero porsi in diretta continuità con questo modo di essere e di apparire.

Ciò ha fatto sì che i dittatori avessero a che fare con il mondo militare, pur rifiutando di rivestire gradi elevati e di ostentare decorazioni. Pur comandando – come i sovrani – l'esercito vogliono apparire, portando una semplice divisa da soldato o da caporale (fatta qualche eccezione in qualche caso), come perfettamente intercambiabili con la truppa silenziosa di cui sono l'espressione. Significativo è il caso di Hitler, Mussolini, Stalin, Fidel Castro, Mao Tze Tung e altri ancora che, pur essendo comandanti in capo, ameranno sempre portare una divisa semplice, senza insegne o, al più, con i gradi più bassi. Il che si potrebbe interpretare come un indice di paranoia: in termini moderni, un indice di "schizofrenia paranoide". Faranno eccezione – oltre ai dittatori da operetta africani e a qualche generale sudamericano che ancora oggi ama ostentare "patacche" a non finire – alcuni dittatori che ricoprivano, di carriera, alti gradi militari. È il caso, ad esempio, di Pinochet che era generale, di Codreanu che esibirà il suo grado di capitano (ossia genericamente di comandante) e di Francisco Franco, che era già Tenente Generale, prima di diventare *Caudillo* che significa, in spagnolo, "colui che conduce": ossia Duce, Conducator, Führer. Fanno eccezione, anche, Robespierre e Salazar che non erano militari ma intellettuali e tali resteranno anche quando eserciteranno il potere: senza mai portare alcuna divisa. Nel loro caso gioca, comunque, una caratterizzazione che li fa "soldati dello spirito".

La vita privata

Il mistero sulla vita privata dei dittatori è fittissimo e, volutamente, incrementato a dismisura. Questo a differenza dei sovrani, in cui la pubblicità della vita pubblica e privata raggiungeva (e raggiunge) aspetti del tutto paradossali. Nel caso dei dittatori, invece, è coperta dal più stretto segreto di Stato. Nel caso di alcuni, poi – come Hitler e Stalin – il mistero era impenetrabile. Con chi convivessero, cosa facessero, cosa mangiassero, quali fossero i loro amici etc., era del tutto e volutamente ignoto. Il motivo è semplicissimo: il dittatore – che si

qualifica come *saltus* della natura e della storia – è sempre solo e tale vuol essere e apparire. Il dittatore non ha – e neppure può avere – rapporti con qualcuno. È totalmente solo. Fa eccezione – e rappresenta una vera rarità (anche se qualcuno ne ha messo in dubbio l'autenticità) – la testimonianza di Rauschning su Hitler, in cui emergono dettagli interessanti sulla sua quotidianità. Su tutto il resto il più totale silenzio. È un silenzio grazie a cui passa in secondo piano il suicidio della nipote di Hitler (Geli Raubal) o il suicidio/l'uccisione di Nadezda Allilueva, moglie di Stalin. Non diversamente, misteriose e sussurrare saranno le avventure erotiche di Mussolini. Coperta da un velo di irrepressibilità, che sfiora l'agiografico, saranno invece sia la vita di Francisco Franco, che quella del rumeno Corneliu Zelea-Codreanu. Non meno misteriose – anche se sicuramente improntate ad una sorta di monachesimo/misticismo politico voluto o coatto – saranno quelle di Robespierre e Salazar. Rimarchevole è, poi e a differenza dei sovrani, il desiderio dei dittatori – è il caso dei più importanti – di comparire in pubblico, pur ostentando un carattere virile, sempre da soli e mai con le rispettive mogli o compagne. Il dittatore – come avviene per Hitler, Mussolini e Stalin – tende a presentarsi come il marito ideale di tutte le donne e il compagno fraterno di ogni uomo: Hitler si sposerà con Eva Braun due ore prima della morte di entrambi, almeno secondo la *vulgata*. In realtà, il dittatore si pensa come votato alla causa politica di cui è l'incarnazione e, di conseguenza, vuol porsi come totalmente dedito alla patria e pronto a ogni sacrificio per essa. In questo caso, il rifiuto di ogni (apparente) legame terreno se sottolinea una sorta di “inflazione” (una sorta di possessione) archetipica rivela anche una prepotente tendenza paranoide, in cui il soggetto-dittatore vive una vita completamente avulsa da reale. Anche se è completamente convinto del contrario: come avverrà per Ceausescu e per la moglie Elena che – solo dinanzi al plotone di esecuzione – avranno la percezione di non essere più il “padre” e la “madre” della patria. Come, in maniera paranoica, immaginavano.

I giovani

Tutti i dittatori accreditano un rapporto particolare e quasi maniacale nei confronti dei giovani e, soprattutto, dei giovanissimi: considerati come il futuro dei loro regimi. Significativamente, in ogni circostanza pubblica documentata da foto o filmati, sono i bambini ad avvicinarsi a loro per accreditare, con fiori o doni, l'immagine della fiducia totale da parte di chi rappresenta la società che verrà e che si presume sempre governata dai medesimi dittatori. Questo fa sì che, per i giovani, vogliano una particolare preparazione ideologica, approfittando della loro ingenuità per accrescere la fedeltà in loro. Naturalmente, questo non li esime dall'usarli, con estrema spregiudicatezza e cinismo, nelle

fasi epigonali del loro potere, allorché vengono immolati per la loro difesa o per rallentare la loro fine. Le immagini dei giovani quindicenni che – nella Berlino semidistrutta dalle artiglierie sovietiche – vengono passati in rivista da un Hitler incupito e ingrigito o dei giovani repubblicchini salutati da Mussolini la dice lunga in proposito. Anche sotto questo aspetto, evidente è l'atteggiamento paranoide di chi, in fondo, non esita a sacrificare e consegnare alla morte coloro ai quali dovrebbe affidare la sua eredità ideale.

La religione

Strutturale è la diffidenza – se non l'aperta ostilità anche se caratterizzata da un rapporto di amore/odio – di ogni dittatore nei confronti della religione e delle istituzioni religiose. Le istituzioni religiose rimandano sempre, d'altronde, ad una superiore e trascendente legittimità che cozza, apertamente, con ciò che sono e rappresentano i dittatori. E questo non è casuale, in quanto le religioni ufficiali – qualunque esse siano – sono prossime all'inconscio collettivo nella forma del Sacro e non a un immaginario collettivo allucinato e paranoide: come quello dei dittatori. Il che non impedisce, però, che molto spesso i dittatori si proclamino religiosi o prendano la religione come modello per la costruzione formale del loro potere, anche se non della loro inesistente autorità. Così, Hitler – che, personalmente, optava per una religiosità mistico-pagana – sceglierà come simbolo del suo regime lo *swastika*, prendendolo da una immagine religiosa vista in gioventù. Non diversamente, Himmler penserà alla struttura della Compagnia di Gesù come modello ideale per costruire l'Ordine Nero delle SS: lo *Schwarze Korps*. Parimenti costante, e quasi a imitazioni di quelli religiosi, sarà l'uso – e non vale solo per Nazismo – di simboli totali: come il fascio littorio, il già citato *swastika*, la falange o la falce e il martello. E altrettanto dicasi per le modalità dei raduni oceanici, pensate dai dittatori come vere e proprie liturgie di massa a carattere parareligioso. Il che vale anche per chi, come Stalin che – pur provenendo da esperienze seminaristiche ed essendo un attivo persecutore della religione – non dimenticherà mai, nei momenti di maggior bisogno, di invocare la protezione della Santa Madre Russia. Lo stesso Mussolini, poi, dopo un passato totalmente agnostico (con qualche ammiccamento al neo-paganesimo) accetterà – unicamente per consolidare il proprio potere – di firmare il Concordato con la Chiesa Cattolica, accettandone, quasi, un *parteneriato* nelle vicende italiane.

Date queste premesse diventa, allora, inspiegabile l'abisso tra le convinzioni religiose e i comportamenti politici. Come insegnano i casi di Franco, di Pinochet o dell'argentino Videla che – pur professandosi convinti cattolici – hanno fatto torturare e mandare a morte migliaia di persone. Ciò che veramente

stupisce, in questi personaggi che si proclamano religiosi – vuoi cristiani come, ad esempio Pinochet o Franco o islamici come Gheddafi, Assad o Saddam – è la *nonchalance* con cui massacrano i loro avversari politici o eliminano interi gruppi dirigenti: spesso del loro stesso ceppo religioso. Ma questo è in perfetta sintonia con la natura paranoide del loro potere, che si pone esso stesso come una religione e che deve continuamente difendersi da tutti coloro che a qualche titolo dissentono. E per questo rappresentano un pericolo.

Le virtù particolari

In sintonia con la figura straordinaria che incarnano o pensano di incarnare – il già ricordato Grande Individuo – e in aperta similitudine con la figura archetipica del Salvatore a cui fanno riferimento, i dittatori si pensano come possessori di carismi speciali: se non persino di virtù taumaturgiche, al pari degli antichi sovrani. In questa direzione, è ancora viva nel ricordo collettivo l'aura magico-taumaturgica che – in Cina e presso gli europei (intellettuali e non) che lo idolatravano – circondava Mao Tze Tung e il famoso *Libretto Rosso* da lui scritto. Libretto che conteneva la *summa* del suo pensiero e che, debitamente letto, poteva provocare (almeno, secondo i cinesi) eventi straordinari. D'altronde, uno degli epiteti ufficiale di Mao – ma con qualche variante geo-politica l'attributo immaginifico potrebbe valere anche per tutti gli altri dittatori in carica – era quello di “Grande Timoniere”. Con lo stesso spirito, Robespierre sarà chiamato “l'incorruttibile”, Mussolini “l'insonne”, Kim il Sung “Caro Leader”, Stalin “padre dei popoli e locomotore della storia”, Hitler, “la guida”, “il legislatore” e “il semidio dei nostri tempi”. Così a Hitler – a cui non dispiaceva utilizzare un linguaggio para-esoterico e che frequentava astrologi e esoteristi – saranno attribuiti poteri straordinari. Anzi, veniva considerato una sorta di mago – Jung lo definisce uno “sciamano” – anche se era in dubbio se fosse un “mago bianco” o un “mago nero”. Oggettivamente, Hitler era in grado di cogliere le necessità psico-identitarie più profonde ed inconscie del popolo tedesco, esprimendole con una retorica mass-mediatica penetrante e coinvolgente: anche se nevrotica. Questo faceva sì che in lui – ma è comune a ogni dittatore che si pensa in analogia con il Salvatore – centrale fosse l'idea di essere il migliore in ogni campo del sapere: dalla scienza alla filosofia, alla letteratura, alla giurisprudenza, etc. Se ci sono dubbi in proposito, basta leggere le vecchie *Enciclopedie* per esserne edotti. Contemporaneamente, il dittatore – unendo modello religioso (seppur distorto) del sovrano a quello di un Salvatore nazional-popolar-borghese – si presenta come il padre della nazione. Tipico è il caso di Mustafà Kemal detto Atatürk, ossia “padre dei turchi”: la guida dei turchi i cui ritratti a tutt'oggi campeggiano ovunque in

Turchia. Ovviamente, l'epiteto di padre viene assimilato a quello di costruttore e edificatore: come nel caso di Ceausescu marito e moglie ma anche (almeno secondo loro) padre e madre nonché costruttori della Romania. Edificare significa, infatti, imbrigliare il *caos*.

Questo fa sì che tutti i dittatori abbiano il problema – spinto, talora, sino all'eccesso – della costruzione e della monumentalità fino all'estremo limite hitleriano di voler costruire un *Reich* millenario. La costruzione e la monumentalità, d'altronde, sono un tipico antidoto alla morte. Morte che per il dittatore – che si pensa come un caso unico e isolato e senza un corpo immortale come il sovrano – rappresenta la fine totale e l'annientamento assoluto. E, quindi, pone in essere una vera e propria ossessione paranoide nei confronti dei propri resti mortali per i quali – debitamente santificati con imbalsamazione – vengono approntati giganteschi mausolei: tutt'oggi visibili e visitabili. È la volontà della sopravvivenza, ad ogni costo, di sé come potere (e viceversa) a cui viene accostata l'idea di una eternità non affidata, come per i sovrani, alla Chiesa o alla religione, ma totalmente autoreferenziale.

Questa paura – in molti dittatori come Hitler e Stalin, per non parlare dei numerosi modesti dittatori sud-americani – rasenta, compensativamente, il desiderio efferato di mettere a morte gli altri: quasi fosse la prova e la garanzia della propria sopravvivenza. Questa, talora inutile, violenza in alcuni dittatori – come è il caso di Hitler o di Saddam – si trasforma in una vera e propria tensione apocalittica. Diventa – nel caso in cui il dittatore si accorge di avviarsi verso la fine del suo potere – un vero e proprio delirio paranoide in cui si auspica e si cerca di attuare la distruzione di città o di interi Stati. Come è stato il desiderio, negli ultimi giorni del *Reich*, di Hitler nei confronti della Germania: colpevole, ai suoi occhi, di sopravvivergli. È chiaro che un simile delirio è tipico di una personalità che assume su di sé alcune caratteristiche precipue – tra cui quella dell'onnipotenza – tipiche dell'archetipo del Salvatore, prive però delle indispensabili modalità di equilibrio. Ciò lo porta ad un continuo (e incontrollabile) alternarsi di pulsioni tra loro opposte, dove una crudeltà e un alterigia senza pari si saldano, talora, con un incomprensibile “buonismo” e con una modestia ostentata. È un “buonismo” che sconfina nelle concessioni più inverosimili: talora anche a proprio danno. È la totale arbitrarietà – lontana da qualsiasi logica o ragione politica – che caratterizza la propria percezione distorta e paranoide di se stessi.

Le fobie

Non ci vuole molto per constatare come – solitamente e in modo perfettamente conseguente alla paranoia che li affligge – i dittatori sviluppano le più incredibili fobie. Fobie che si sviluppano, verosimilmente, come una diretta so-

matizzazione, derivata dalla paranoia del potere che esercitano in maniera non legittima. D'altronde e non certo a loro discolpa, non bisogna dimenticare che il moderno dittatore tende ad assumere su di sé il peso psicologico della collettività in crisi di cui è l'espressione inconscia. Inoltre, e a differenza del sovrano tradizionale, non essendo in rapporto con il divino, non hanno nessuna istanza superiore su cui scaricare l'enorme peso psicologico che si sono – inconsciamente – addossati quando si sono fatti carico delle crisi identitario-sociali della collettività. Il dittatore viene insomma divorato dall'inconscio che lo inghiotte completamente. E quasi a dimostrarlo c'è l'attrazione spasmodica dei dittatori per tutto ciò che è buio, nascosto, segreto e sotterraneo: quasi fosse la visualizzazione simbolica del loro essere posseduti dal buio dell'inconscio. Diventa così spiegabile il *bunker* in cui Hitler consuma i suoi ultimi giorni, l'enorme rete di passaggi sotterranei fatti costruire da Ceausescu e da Gheddafi, il desiderio (realizzato) di Stalin di farsi costruire una metropolitana personale e così via.

Con la conseguenza, ovvia, che la già ricordata paranoia degenera in aperta psicosi: ossia in una alterazione permanente dell'equilibrio psichico, in cui la percezione della realtà viene disturbata, dando luogo a forme deliranti e allucinatorie. Non meraviglia allora che Stalin volesse abitare in stanze particolari o che Hitler si identificasse con la Germania o che la moglie di Ceausescu si stupisse che la volessero fucilare, o che Mussolini si sentisse del tutto spaesato all'atto della sua cattura o, ancora che Stalin visse in uno stato di continuo terrore per incombenti complotti. Al punto che eliminerà sistematicamente tutti coloro che avrebbero potuto danneggiarlo, come ad esempio i medici o i militari di maggior successo.

Per finire

L'antico sovrano riteneva – a torto o a ragione – di appartenere alla storia sacra. In lui era il divino che si compiaceva, coprendo con il manto regale del Sacro le sue colpevolezze e innalzandolo al cielo dei giusti. Il dittatore non gode più di questo eccezionale e straordinario privilegio: appartiene del tutto al destino, con tutto ciò che questo comporta. Non a caso, a Mussolini venne attribuito il titolo specifico di “uomo del destino” e lui stesso, ripetutamente, farà riferimento all'ora fatale e al destino di Roma, di cui si pensava *pontifex* e *artifex* più che oggetto. Ma al destino si riferiscono un po' tutti i dittatori e tra loro, in particolare, sia Hitler che Stalin, i quali indipendentemente dalle loro conclamate convinzioni – e vale, particolarmente, per quest'ultimo che essendo un marxista-leninista dovrebbe tenere in poco conto il destino – sovente brinderanno al destino, pensandolo come a loro favorevole. Ma il destino – come disse in un famoso discorso del 1953 Giuseppe Saragat – “è cinico e baro” e,

pertanto, inaffidabile: come quasi tutti i dittatori hanno avuto modo di accorgersi, visto che ben pochi hanno terminato in modo naturale la loro esistenza.

Naturalmente, la parola “destino” ha un valore metaforico più che reale. Esprime – in maniera enfatica – quella inusuale commistione di modernità e inconscio in cui prende corpo la figura del dittatore. Una figura che sostanzialmente è quella – come la definisce Jung riferendosi a molti dittatori – di un arcaico “capo villaggio”, dotato di un potere carismatico proveniente dall’inconscio collettivo che estende il suo spazio ad una comunità che coincide con lo Stato moderno. Ma è un potere che non si basa su di un legittimo “carisma d’ufficio” come il sovrano. E perciò, per quanto lungo sia, è sempre a termine. Il dittatore è, quindi, una sorta di icona che vive in un mito scaturito dall’inconscio collettivo e che incarna senza saperlo e senza volerlo, perché non ha la sensibilità per comprenderlo. Questo fa sì che quando l’inconscio collettivo – da cui è scaturito nell’*extremus necessitatis casus* – ha ritrovato un nuovo equilibrio o si è ristabilizzato, la figura del dittatore si rivela inutile e sparisce in quanto non ha più alcuna ragion d’essere. E con lui, di conseguenza, si annulla il potere esercitato, la cui necessità – e non già la legittimità – era data dalla contingenza storica. Se chi lo ha incarnato riesce a comprenderlo – come è avvenuto in pochissimi casi (ad esempio, De Gaulle o Pinochet) – allora la paranoia del potere può attenuarsi o, persino, rientrare. In caso contrario, gli si rivolta contro, trasformandosi nella paranoia di chi lo odia mortalmente e lo vuole morto. Sino a quando non viene eliminato, facendo scomparire la sua funzione nell’abisso dell’inconscio collettivo e la sua persona in quello della storia.

Il che non deve meravigliare perché egli, il dittatore, non rappresenta – e neppure potrebbe rappresentare – la totalità, ma ne è, solo, il sostituto. La dittatura, insomma, è solo transeunte, mentre la regalità – reale o simbolica – è, invece e in un certo senso, eterna: come ben sapeva il cattolicissimo Francisco Franco che ha voluto, dopo di lui, il ritorno della monarchia in Spagna. Non volerlo comprendere è indice di una incipiente paranoia: la paranoia del potere che si pensa slegato da qualsiasi autorità. Così, se è vero – come ricordava, saggiamente, Giulio Andreotti – che “il potere logora chi non ce l’ha” si potrebbe aggiungere che “il potere illegittimo logora chi ce l’ha”. Anche perché come ricordava un aforisma di Cartesio: «A parte i nostri pensieri, non c’è davvero nulla che sia in nostro potere». O meglio ancora – ed era quello che sosteneva Nietzsche – «Si paga caro l’acquisto della potenza; la potenza instupidisce».

Riferimenti bibliografici

- Damasio A. (1995), *L’errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano.
 Otto W. F. (2007), *Il mito*, Il nuovo Melangolo, Genova.
 Campbell J. (2000), *L’eroe dai mille volti*, Guanda, Parma.

La passione per la morte. Un eroico paradosso¹

Roberto Escobar

Survive to their enemies and their own people, it seems to be the main passion that animates the powerful men and the heroes of all time. Through the reconstruction of historical and literary cases, this paper tries to shed light on the most tragic and human of the desires: to live, despite the death.

«Disperazione degli eroi per l'abolizione della morte».

Elias Canetti²

Contabilità omicida

Un tempo, nelle isole Figi, l'uccidere era misura di potere ed eroismo. Là, si legge in *Potere e sopravvivenza*, all'uccisore di un solo nemico spettava l'epiteto d'onore di *Koroï*, e di *Koli* all'uccisore di dieci. Poi, salendo nella scala del rispetto e della fama, un *Visa* doveva averne accumulati venti, di morti, e trenta ne occorrevano a un *Wangka*: «Un celebre capo venne chiamato *Koli-Visa-Wangka*: era l'uccisore di 10 + 20 + 30, dunque di 60 uomini» (Canetti 1984: 48).

Per quanto sia in sé funesta, questa aritmetica eroica che fatica a superare il 30 può sembrarci quasi innocua. Ben più grandi sono i nostri numeri, quanto a passione dell'uccidere. Quel che i cosiddetti selvaggi facevano con le clave, commenta Elias Canetti nel suo saggio del 1962, «noi lo facciamo con le bombe atomiche» (Canetti 1984: 48). E come per loro, anche per noi questa passione è misura generale e condivisa d'eroismo, o almeno di grandezza. Ma quella di un *Koli-Visa-Wangka*, aperta e ingenua, non regge il confronto con il

¹ Questo testo è poi stato rielaborato e inserito nel mio *Eroi della politica*, Bologna, il Mulino, 2012.

² (Canetti 1994: 30).

cinico entusiasmo che, in un campo di battaglia rosso del sangue dei suoi uomini, a Napoleone fa dire: «Basterà una nottata di Parigi a rimpiazzare tutta questa roba» (Bouthoul 1982: 201). Ricordandolo, Gaston Bouthoul riferisce che, a Vienna, l'imperatore sconfitto «affermò a gran voce che un uomo come lui non guardava alla morte di un milione in più o di un milione in meno di uomini». D'altra parte, aggiunse, «poteva permettersi il lusso di una spesa di venti o di trentamila uomini il mese» (Bouthoul 1982: 201).

Anche immaginando che si tratti «di gente di poco conto» – di questo, ancora secondo Bouthoul (1982: 405), è certo il gran condottiero dopo la battaglia di Eylau –, come si può finanziare nel tempo un tale investimento di “risorse umane”? Arrivato a Milano, il 17 giugno 1800 l'allora primo console trova la risposta nel comportamento affascinato di un gruppo di soldati ungheresi e tedeschi che, pur prigionieri, lo acclamano.

Quanto è grande il potere della fantasia! Ecco uomini che non mi conoscono, che non mi avevano mai visto, che avevano soltanto sentito parlare di me; tuttavia che cosa non provano, che cosa non sarebbero in grado di fare per me! E lo stesso fenomeno si rinnova in tutte le età, in tutti i paesi, in tutti i secoli!... Ecco il fanatismo! Sì, la fantasia governa il mondo (Bonaparte 1993: 91)!

Se il fanatismo porta a questo dei nemici, a che cosa spingerà i giovani uomini del suo esercito? A «farsi ammazzare», scrive con bella certezza l'11 marzo 1806 (Bonaparte 1993: 147). A patto però che ce ne sia «una buona dose», ancor più di quella che può assicurare qualche “gingillo” da appuntarsi sul petto. Anche se, scrive il 14 maggio 1802, «è con i gingilli che si guidano gli uomini». E poi, da conoscitore degli entusiasmi popolari e del cinismo dei potenti, aggiunge:

Non direi questo da una tribuna, ma in un consiglio di saggi e di uomini di Stato si deve dire tutto. [...] Credete che fareste combattere gli uomini servendovi dell'analisi? Mai, Essa serve soltanto per il dotto nel suo studio. Al soldato servono la gloria, le distinzioni, le ricompense (Bonaparte 1993: 104).

Per mandare i giovani francesi a morire sarà dunque bene dar loro entusiasmo, più che conoscenze. In particolare, ancor prima che sulla loro educazione, sarà bene intervenire su quella degli insegnanti, dando loro una disciplina militare, e poi usarli «per guidare le opinioni politiche e morali» dei loro allievi (Bonaparte 1993: 147). Ecco la sua strategia di potere, o di “sopravvivenza”, usando questo termine nel senso di Canetti: produrre educatori fanatici, che inculchino nei giovani fantasia sufficiente a morire per lui. D'altra parte – così secondo il principe di Metternich avrebbe detto a Vienna –, «il sangue fa par-

te delle prescrizioni della medicina politica, e io sono l'uomo cui è affidato lo Stato» (Bouthoul 1982: 96).

Ben diversi sono i suoi pensieri a Sant'Elena. Il 13 gennaio è colmo d'angoscia: «Che noia, tutti i giorni! Che pena!» (Bonaparte 1993: 331). Poi, il 15 aprile 1821, vicino alla fine, ordina che conservino i suoi capelli, e che ne facciano «un braccialetto da mandare all'imperatrice Maria Luisa», a Parma. Altri oggetti lascia al figlio. Desidero, aggiunge, «che questo modesto lascito gli sia caro, perché in grado di ricordargli un padre, del quale gli parlerà l'universo» (Bonaparte 1993: 338). E di certo, aggiungiamo, sulla base di un'aritmética dell'eroismo omicida che, per sé, nessun patetico *Koli-Visa-Wangka* potrebbe mai nemmeno sperare.

Infine, il 2 maggio, alle 2 di notte, immagina ancora una volta d'essere sul campo di battaglia, circondato dal fanatismo omicida e suicida dei suoi: «Stengel, Desaix, Masséna, ah! Si decide la vittoria. Correte, affrettatevi, alla carica! Sono nostri prigionieri». Il 5 alle 5 e 30 del mattino, solo parole sconnesse: «Testa... esercito...» (Bonaparte 1993: 339). Diciannove minuti dopo, il silenzio della morte, della *sua* morte.

Morire con il capo

Un giorno d'estate del 67, un uomo sta rintanato sottoterra, dentro una grotta nella fortezza di Iotapata, in Galilea. Mentre i Romani lo cercavano, «grazie a un aiuto divino» Joseph ben Matityahu – così si chiama l'uomo: Giuseppe figlio di Mattia – ci si è calato lungo le pareti di una cisterna, e lì ha trovato una quarantina di «persone ragguardevoli». Ha atteso due giorni – scrive egli stesso nella *Guerra giudaica*³, pubblicata fra il 75 e il 79 –, e il terzo è stato «tradito da una donna del gruppo» catturata dai nemici. Ora i nemici gli hanno appena offerto la salvezza in cambio della resa.

Nato nel 37 o nel 38 in una famiglia sacerdotale, quando cade Iotapata Joseph ha circa trent'anni. A quattordici già veniva consultato «per interpretazioni particolarmente sottili delle leggi», come ricorda nell'*Autobiografia*⁴ (composta fra il 94 e il 96, quando da decenni si chiama Titus Flavius Josephus, avendo ricevuto nel 71 da Vespasiano la cittadinanza romana). A sedici è stato in ritiro nel deserto. Nel 64 ha ottenuto che Nerone liberasse un gruppo di sacerdoti arrestati dal procuratore della Giudea. E nel 66, dopo che nella battaglia di Bethoron sono morti seimila soldati di Roma, i ribelli lo hanno no-

³ Cfr. Flavio Giuseppe (1995: 244-250).

⁴ Cfr. Flavio Giuseppe (2006: 69 ss.).

minato responsabile della Galilea. Là, sostiene nella *Guerra giudaica*⁵, prima ha placato «le lotte civili» all'interno delle città, poi è «passato ad occuparsi della loro sicurezza dagli attacchi esterni». E lo ha fatto da buon patriota, anche utilizzando «vecchie armi raccolte da ogni parte». Nell'*Autobiografia* si legge invece che i capi, a Gerusalemme,

vedevano che mentre i terroristi e con loro gli insorti avevano armi in abbondanza, c'era [...] il timore che loro stessi, essendo senz'armi, soccombessero ai nemici [...]; venuti allora a sapere che non tutta la Galilea si era ribellata ai romani [...], vi inviarono me e altri due degnissimi sacerdoti [...] con l'incarico di persuadere i malintenzionati a deporre le armi, e di convincerli che era meglio tenerle in serbo per i governanti della nazione.

Nella ventina d'anni che separano i due scritti, commenta Pierre Vidal-Naquet nel suo *Flavio Giuseppe o del buon uso del tradimento*⁶, il nemico esterno è scomparso. La guerra contro l'impero è ormai niente più che una guerra civile. E in tale guerra, più che di contrastare i Romani, Giuseppe si dice preoccupato di difendere il popolo ebraico dal suo stesso estremismo. Io non ho tradito, sostiene, ho solo portato a compimento una posizione politica avveduta. In ogni caso, già nella *Guerra giudaica* è evidente la sua posizione moderata, contrapposta a «quegli sconsiderati dei cosiddetti Zeloti».

Nella primavera del 67, dunque, Nerone manda in Palestina Vespasiano, che subito mette in rotta i ribelli della Galilea. Costretto a rifugiarsi a Tiberiade, Giuseppe è preso da sconforto. Vede la fine cui stanno per andare incontro i Giudei, e riconosce che «l'unica salvezza per loro [è] di cambiar politica». Per sé, si aspetta che i Romani lo perdonino. E però, s'affretta a precisare, morirebbe mille volte, piuttosto che tradire la patria e disonorare il comando affidatogli per far fortuna presso coloro che [è] stato mandato a combattere.

Verso metà giugno, per risollevar «il morale dei giudei», Giuseppe entra nella città fortificata di Iotapata, verso la quale immediatamente si dirigono i Romani. Per settimane i ribelli si oppongono alla potenza imperiale, con un orgoglio rafforzato dalla disperazione. Quanto a Giuseppe, nella *Guerra giudaica* scrive che il suo coraggio stupisce i nemici, e ne suscita l'ammirazione. Ma le sorti di Iotapata son segnate: i Romani stanno innalzando un terrapieno per scavalcare le mura, e le scorte di cibo e acqua scarseggiano. Allora Giuseppe, vedendo

⁵ Sulla nomina in Galilea e sul tradimento, cfr. Flavio Giuseppe (2006: 196-208).

⁶ Cfr. Vidal-Naquet (1992: 26, 108).

che la città non [può] resistere a lungo, e che la sua vita [è] in pericolo se [rimane], si [consiglia] coi maggiorenti per una fuga. I popolani però ne [hanno] sentore e gli si [stringono] attorno implorandolo di non abbandonarli, perché solo in lui [confidano] [...].

I popolani ne hanno sentore, scrive cinico il capo che ai loro occhi è l'ultima speranza. E aggiunge che per lui non sarebbe "bello" né fare come il capitano che abbandona la nave in pericolo, né sottrarsi ai nemici con la fuga. E però cerca di convincerlo, quel popolo che vorrebbe tradire. Badando a non «accennare alla sua salvezza personale», spiega che se si salvassero la sua presenza non sarebbe di alcun vantaggio. Se poi fossero sconfitti, fra tanti morti ce ne sarebbe solo uno in più. Se invece fuggisse, li potrebbe «aiutare moltissimo dall'esterno». Quelli però non mutano idea, e gli si fanno attorno ancor più di prima. Ragazzi, vecchi, donne con i bambini, tutti lo supplicano di restare. Se insistesse nel suo proposito, alle suppliche seguirebbe ben altro. Allora, da politico accorto, capovolge ai loro occhi la sua posizione, e li incita a una sortita. Questo, dice, «è il momento migliore per dar battaglia, quando non c'è speranza di salvezza; bello è dare la vita in cambio della gloria e cadere compiendo atti di valore che saranno ricordati dai posteri».

Il 20 luglio i Romani entrano in città, e massacrano tutti i maschi che trovano. Impaurito, Giuseppe si nasconde, una donna lo tradisce, ma – come egli stesso ha immaginato – in cambio della resa i Romani promettono la salvezza a lui e ai suoi compagni. Quelli però rifiutano. È meglio il suicidio, dicono. E lo stesso pretendono da lui, mettendo mano alle spade. Ma in quel momento così drammatico, si legge nella *Guerra giudaica*, non venne meno a Giuseppe l'accortezza e, fidando nell'aiuto di dio, mise in gioco la sua vita dicendo:

Poiché abbiamo deciso di morire, lasciamo alla sorte di regolare l'ordine in cui dobbiamo darci l'un l'altro la morte: ognuno sarà ucciso da chi verrà sorvegliato dopo di lui, e così sarà la sorte a stabilire il destino di tutti senza che nessuno debba perire di sua mano; non sarebbe giusto, infatti, che quando gli altri fossero morti qualcuno cambiasse idea e si salvasse.

Le sue parole vennero accolte con fiducia e accettarono di effettuare il sorreggio. «Ognuno porgeva prontamente il collo [...], sicuro che presto anche il capo sarebbe morto; infatti stimavano più dolce della vita il morire insieme con Giuseppe».

Chi tira le sorti, e come, la cronaca lo tace. E però, dopo un'attesa senza fine – richiede tempo, scannare quaranta uomini –, Giuseppe ha di fronte l'ultimo dei suoi, coperto del sangue del compagno appena ucciso. A quel

punto, gli è facile convincerlo. Infatti, quando il caso – o dio, come preferisce immaginare – è chiamato a decidere per l'ultima volta,

non volendo né essere condannato [...], né contaminarsi le mani col sangue di un connazionale se fosse rimasto ultimo, [persuade] anche il compagno a fidarsi delle assicurazioni [dei Romani] e ad accettare di aver salva la vita.

Dio con me

Non sarebbe giusto *infatti* che qualcuno cambiasse idea e si salvasse, dice Giuseppe ai suoi. E intende che il sorteggio eviterà l'empietà del suicidio, e garantirà che nessuno commetta l'ingiustizia di sopravvivere. Sono sorprendenti, queste sue parole, e più di tutte l'*infatti*. Che a sorte i quaranta si diano l'un l'altro la morte non garantisce, *infatti*, che si eviterà del tutto l'empietà. Al termine dei sorteggi, se vorrà mantener fede al patto, l'ultimo *dovrà* uccidersi, perché non ci sarà chi gli potrà tagliar la gola. Giuseppe passa sotto silenzio questa necessità, e anche la possibilità in essa implicita: che il sopravvissuto si consegni ai Romani e così la commetta, l'ingiustizia di sopravvivere. Ma al capo in pericolo il silenzio non basta. Deve anche rassicurare i suoi. Solo così li può ingannare. Per questo aggiunge quel “non sarebbe giusto”, che suona come una giustificazione non richiesta, e rivelatrice. È lui che rimane per ultimo, *infatti*, ed è lui che cambia idea.

Un decennio dopo quel giorno triste del 67, Giuseppe si accusa d'un comportamento tanto efferato, che gli si può dar credito. Vedremo che mentre racconta si giustifica, o tenta di giustificarsi. Ma quanto al fatto, lo ricorda nella sua brutalità. E nella sua incongruenza logica descrive l'inganno. Eppure i suoi non scorgono né quella né questo, né l'incongruenza né l'inganno.

Immaginiamoci i quaranta che, guidati da lui, per settimane hanno retto l'urto dei Romani, e che da giorni si nascondono nel buio, con il solo conforto d'essergli vicini. D'improvviso hanno temuto d'esserne abbandonati. Atterriti, sono arrivati a minacciarlo di morte. Poi sentono le sue parole rassicuranti. Con quanta grata credulità devono accoglierle. Di nuovo hanno una guida. Di nuovo le loro vite hanno senso, e così le loro morti. Per questo il capo li può ingannare: perché hanno bisogno d'esserne amati, o di illudersi d'esserne amati.

Che Giuseppe sia un traditore è indiscutibile, scrive Vidal-Nacquet: è un capo militare che si consegna al nemico, e che poi si arricchisce sulla rovina della patria. E i compagni sgozzati? Nelle pagine del *Buon uso del tradimento*, la caverna rossa di sangue non è che un neutro dato di fatto. E così sembra considerarla anche Giuseppe. Il tradimento che (eventualmente) pesa sulla sua

coscienza, e da cui vuole sgravarsi, ai suoi occhi non riguarda la fiducia dei compagni, ma la patria e ancor prima la fede.

Come Giuseppe è un capo militare dei Giudei, così Polibio – a cui Vidal-Naquet rimanda – lo è stato della lega Achea alleata dei Romani. Poi, nel 166 a. C. , sconfitta la Macedonia, il console Lucio Emilio Paolo lo ha portato ostaggio a Roma, considerandolo sospetto. E a Roma ha intessuto rapporti personali e politici, fino a esser di nuovo mandato in Grecia, ormai romana, con il compito di riorganizzarla. Ha tradito i suoi, Polibio? Nelle sue *Storie* egli stesso pone la questione, anche se in modo indiretto. Nel mutare alleanze e «rapporti di amicizia» politica non c'è tradimento, se ne risultano «vantaggi immensi alla propria patria».

Qualcosa di simile immagina Giuseppe, certo che l'estremismo dei ribelli stia per portare la Giudea alla catastrofe. Ma il comandante ebreo ha almeno un vantaggio, rispetto al greco: il proprio diretto «rapporto con Dio». Nella *Guerra giudaica*, il passaggio al campo nemico è presentato come questione di fede già all'inizio della cronaca dell'assedio. Quando i Romani penetrano nella prima cinta di mura, i ribelli arroccati in quella interna non aprono le porte ai compagni, «temendo che [irrompano] anche i nemici», e così quelli vengono massacrati. La cosa, ne conclude Giuseppe, dipende da dio, che vuole «far dono ai romani della sventura dei giudei». Ancora la volontà di dio lo salva il 20 luglio, quando si cala nella cisterna. E quando la «soldataglia» romana, infuriata perché esita ad accettare di aver salva la vita, sta per appiccare il fuoco al suo rifugio, rivolge al dio una tacita preghiera.

Poiché» [dice] «ti piace, a te che l'hai creata, di distruggere la stirpe dei giudei, e la fortuna è passata interamente dalla parte dei romani, e tu hai scelto l'anima mia per annunciare il futuro, di buon grado mi arrendo ai romani e conservo la vita, ma t'invoco a testimone che non vado come un traditore, ma per eseguire i tuoi voleri.

Dio mi comanda di passare ai Romani, dice dunque Giuseppe: io non tradisco il mio popolo per aver salva la vita, anzi è mio dovere aver salva la vita per non tradire una causa ben più alta. Supponendo che siano in buona fede, queste parole sono sufficienti ad assolverlo? E se no, può il suo tradimento essergli perdonato per il buon uso che poi ne fa, in trenta e più anni, scrivendo della guerra dei Giudei contro l'impero, che altrimenti conosceremmo solo da pochi cenni di autori romani? Nel primo caso, Giuseppe sarebbe giustificato dal dio della Bibbia che consegna il mondo a Roma. Nel secondo, il suo alibi sarebbe il dio della storia, che serve salvando la memoria del suo popolo sconfitto.

A noi però sembra che ben altra questione dovremmo porci. Si tratta di una questione profondamente filosofica, in quanto prende inizio dallo stupore,

il più filosofico dei sentimenti. E nella vicenda cruenta di Iotapata di motivi per stupirsi ce ne sono due. Il primo riguarda il fatto mostruoso⁷ che segue all'inganno di Giuseppe, e che però a lui non è parso tale.

Bisogna raffigurarselo nei suoi colori cruenti, quello che accade nella caverna. Braccati, rintanati, i quaranta che stanno per uccidersi l'un l'altro niente più hanno, se non il convincimento illusorio che moriranno secondo le leggi di dio, e insieme con il loro capo. Giuseppe conosce i loro cuori e la loro angoscia. Ma questo non gli impedisce di ingannarli. Immaginiamolo all'opera, ancora. È probabile che manipoli il sorteggio. Ma se anche è solo «per un caso o per volere di dio» che mai gli tocca porgere il collo, in ogni caso li vede mentre uno a uno uccidono e muoiono. E in mezzo al loro sangue medita di salvarsi, egli solo. Ecco il fatto mostruoso: è mostruoso quel che vede, ed è ancor più mostruoso che il suo sguardo ne regga la mostruosità, e che dieci anni dopo, quando ne scrive, non riveli neppure un fremito d'orrore.

Quegli infelici sarebbero morti anche senza l'inganno. Così possiamo immaginare, e così forse a Giuseppe piace immaginare. Ma il loro capo è comunque il loro assassino: li uccide *in quanto* li inganna, e senza soffrirne. Sul loro sangue fa gravare una macchinazione cinica che agli occhi di un osservatore "morale" dovrebbe moltiplicarne l'angoscia. Ma c'è dell'altro. Quando non restano che in due, per lui si tratta di morire o di uccidere. E però, che debba la sua sopravvivenza al caso, a dio o a se stesso, ora non vuole né rischiare la morte, né macchiarsi direttamente del sangue d'un compatriota. E così si sottrae al sorteggio, e all'eventualità d'uccidere o morire. La sua coscienza rifiuta l'ultimo peso, e su questo rifiuto la sua scrittura stende il velo del patriottismo e del disegno di dio.

Tutto fa senza raccapriccio, Joseph ben Matityahu. Di questo dovremmo stupirci. E dovremmo stupirci del mancato stupore di molti suoi lettori, interessati alla giustificabilità o all'ingiustificabilità del tradimento politico agli occhi di dio o in vista della storia, e indifferenti al tradimento di quaranta uomini ingenui, che in niente sperano, tranne che nel loro capo. Anche questo stupore mancato è una questione di fede: della fede nel valore superiore e assoluto dei principi, nella missione eroica di chi non esita a servirsene, e nel suo diritto di dar la morte in loro nome.

Grandi uccisori

Torniamo nella caverna, e raffiguriamoci Giuseppe ritto sopra decine di cadaveri: è difficile trovare un'immagine che meglio esprima il sollievo di sen-

⁷ Canetti si occupa di Flavio Giuseppe in *Massa e potere*, (1981: 282-292).

tirsi ancora in vita. Il sopravvissuto guarda quel che resta dei compagni, senza manifestare pietà e neppure orrore fisico. Lo percorre invece un senso di salvezza. Chi sta *ancora* «sulle proprie gambe», scrive Canetti (1984: 43)⁸, sarebbe potuto essere il morto, ma chi giace è l'altro. Chi guarda sta in piedi, indenne, incolume; il morto può essere un nemico ucciso o un amico venuto a mancare: in ambedue i casi sembra d'improvviso che la morte da cui eravamo minacciati si sia stornata da noi a lui.

Ne viene una sorta di trionfo che gli esseri umani tendono a nascondere, tranne che in situazioni in cui *dare* la morte è considerato fonte di onore e gloria, come in un campo di battaglia. Lì, chi uccide e vince sente crescere le proprie forze e affronta con più ardimento il successivo avversario. Dopo una serie di vittorie egli acquisterà ciò che vi è di più prezioso per il combattente: un senso di *invulnerabilità* [...] (Canetti 1982: 45). È come se egli disponesse ormai di un altro corpo, non più nudo, non più esposto, corazzato grazie agli istanti dei suoi trionfi. Finalmente più nessuno può nuocergli, è un eroe.

Sopravvivere può diventare una passione. E tale passione – scrive Canetti in *Massa e potere*, riferendosi a Giuseppe – è massima nel potente, che alimenta la certezza di sé sopravvivendo prima ai nemici, e poi alla sua stessa gente. Si può cedere alla suggestione canettiana, o la si può fuggire, impauriti dalla miseria umana, troppo umana che in essa si mostra. Ma comunque la si valuti, è difficile ignorare quanto operi nell'eroe la passione di accumulare potere stornando da sé la morte e spostandola sui nemici, e sugli amici: per lui la morte è conferma e alimento della vita, del *permanere in vita*, e sua orrida misura.

Quattordici secoli dopo la carneficina di Iotapata, dei vantaggi della sopravvivenza è sicuro anche Riccardo III, almeno quello della cosiddetta leggenda nera, iniziata a suo danno dal prete John Rous, proseguita dall'umanista Polidoro Virgili e da Thomas More, e poi fissata da William Shakespeare nella terza parte dell'*Enrico VI* e nel *Riccardo III*, dedicati all'ultimo, sanguinario monarca della casa di York.

Era basso di statura deforme, dice di lui Virgili al termine del XXV libro dell'*Anglica historia*⁹.

Aveva una spalla più alta dell'altra, una faccia piccola e feroce, che sembrava emanare malvagità e gridare frode e inganno. [...] si mordeva continuamente il labbro inferiore rivolgendo contro se stesso la natura ferina riposta in quell'e-

⁸ Del sopravvissuto Canetti si occupa in *La coscienza delle parole*, (1984, 43 ss., 48).

⁹ Il XXV libro dell'*Anglica historia* si può leggere in italiano, con testo latino in calce, in P. Virgili, *Riccardo III*, a cura di R. Ruggeri, Quattro Venti, Urbino, 2007. La descrizione della deformità di Riccardo si trova a p. 74.

sile corpo. [...] Aveva una intelligenza acuta, perspicace, scaltra, atta a fingere e a simulare [...].

Virgili segue il “ritratto” di Riccardo scritto in latino da Rous, e da lui peggiorato per compiacere Enrico VII Tudor, suo vincitore e successore. Nella versione inglese, pubblicata mentre lo York è ancora vivo e potente, il difetto fisico è limitato a una spalla più alta dell'altra, ed egli stesso è detto «a mighty prince and especial good lord». In ogni caso, e per restare a Virgili, dopo la morte del fratello Edoardo IV, che lo ha nominato lord protettore del regno, Riccardo fa trasferire nella Torre di Londra, allora residenza reale, il nipote dodicenne Edoardo V, cui ha giurato di fedeltà. Poi, «fingendo e simulando di [...] operare unicamente per il bene del Regno» (Virgili 2007: 35), lo fa eliminare insieme con il fratello minore. Molti altri, nemici e amici, aggiunge poi al cumulo di morti di cui nutre il suo potere. Alla fine, ha quel che vuole: l'entusiasmo dei sudditi e il seguito fra la nobiltà. E allora, forte della «grande reputazione» raggiunta «più con la paura che con il consenso», si fa incoronare «attorniato da una numerosa schiera di lord [...] tra grande onore, felicità e tripudio di popolo» (Virgili 2007: 40).

Li ucciderò a uno a uno fino all'ultimo, «dato che mi riterrò una nullità finché non sarò il migliore di tutti¹⁰» così medita l'usurpatore già nell'*Enrico VI*, riferendosi a quelli che stanno fra lui e il trono d'Inghilterra. Ma Riccardo non è il solo ad accumulare morti, nel trentennio della guerra fra i Lancaster e gli York, detta delle due rose. Shakespeare lo sa bene. Basti pensare al dialogo tra lui e Margaret, nel primo atto del *Riccardo III*¹¹.

«Vengo a ripetere tutto il male che hai fatto», lo apostrofa la vedova di Enrico VI Lancaster, che anni prima Riccardo le ha ucciso insieme con il loro figlio Edoardo. E lui le risponde rinfacciandole la morte di suo fratello Edmondo. Subito Hastings – ora suo complice, ma più tardi sua vittima – aggiunge che «non ci fu mai atto più spietato o più infame, che uccidere quel fanciullo». E la risposta di Margaret, degna dell'avversario, è che le sue pene sono un prezzo eccessivo per l'assassinio di un marmocchio bizzoso.

Come nella realtà della guerra sanguinosa per il trono d'Inghilterra, anche nella finzione teatrale Riccardo è circondato da uccisori e sopravvissuti al pari di lui. Ma solo a lui tocca il ruolo storico dell'assassino cinico ed efferato. Il motivo, o almeno lo “stigma” della sua ferocia, sta nel suo fisico. Dove può

¹⁰ W. Shakespeare, *Enrico VI*, terza parte, atto V, scena VI, in W. Shakespeare, *I drammi storici*, tomo secondo, Milano, Mondadori, 2010, p. 799.

¹¹ W. Shakespeare, *Riccardo III*, atto I, scena III, in W. Shakespeare, *I drammi storici*, tomo secondo, cit., pp. 899-901.

cercare il paradiso uno storpio come lui, si domanda da sé nell'*Enrico VI*¹²? Certo non nel grembo d'una donna.

Si, l'amore mi ha rinnegato nell'utero di mia madre,
e affinché non mi occupassi delle sue tenere leggi,
corruppe la fragile Natura con dei regali,
per atrofizzarmi il braccio come un arbusto secco;
per erigermi una perfida montagna sulla schiena,
dove troneggia la Deformità a scherno del mio corpo;
per modellare le mie gambe una più lunga dell'altra;
così da sproporzionarmi ogni parte,
simile a un ammasso informe, o a un mal leccato orsacchiotto
che non ha nessuno stampo della madre.

Già nel corpo di Riccardo sta dunque la sua natura falsa, feroce. E secondo questo stereotipo morale e fisico, che ne fa il capro espiatorio d'una più generale cattiva coscienza dei potenti, l'usurpatore torna anche nel cinema. In una divisa da guastatore lo si vede nel 1995, nel *Riccardo III* interpretato da Ian McKellen¹³, mentre scarica una raffica di mitra contro Enrico VI. Sporco per la battaglia, il suo è il volto del sopravvissuto novecentesco, omicida ben al di là d'un patetico *Koli-Visa-Wangka*, o di uno svelto traditore "per fede".

Quella del Riccardo cinematografico è l'immagine dei grandi uccisori del nostro tempo, degli uccisori "totali". Potente che si regge sulla simulazione e sull'omicidio, la sua condizione è la solitudine, il suo strumento è il sangue, la sua condanna è la paura: quella che incute per prendere e mantenere il potere, e quella che gliene viene di riflesso, la paura della paura, e delle sue conseguenze di vendetta e odio. Secondo la logica paranoica del capo che si pretende appunto totale, i suoi primi nemici sono i suoi amici, che simulano e uccidono con lui e per lui, ma anche contro di lui. Alla fine, più che di un re si tratta di un Führer. E infatti la sua vicenda non culmina nel grido umano, molto umano «A horse! A horse! My kingdom for a horse!»¹⁴, ma in un abisso di fuoco che gli si apre alle spalle, e nel cui vuoto precipita la sua passione di morte. E quest'immagine rievoca altre fiamme, ben più reali: quelle in cui culmina la passione di sopravvivenza del grande uccisore Adolf Hitler, il 30 aprile 1945.

Con il "programma eutanasia" – più di novantamila devianti e malati di mente ammazzati fra il settembre-ottobre 1939 e il 1° settembre 1941 – il Füh-

¹² Shakespeare, *Enrico VI*, cit., atto III, scena II, pp. 685 e 687.

¹³ *Riccardo III*, Richard Loncraine, Gran Bretagna, 1995.

¹⁴ Shakespeare, *Riccardo III*, cit., atto V, scena III, p. 1187.

rer già ha iniziato a dar la morte al suo popolo, o almeno alla parte che reputa inadatta a seguirlo nella sua opera eroica e millenaria¹⁵. Quanto ai soldati al fronte e alle città bombardate, il suo atteggiamento è stato di gelida indifferenza: non ha visitato nessuna di queste, non ha consentito a quelli di arrendersi e di aver salva la vita. Poi, tra il gennaio e il 18 e 19 marzo del 1945, ha ordinato ad Albert Speer di far “terra bruciata”¹⁶ della Germania, e di distruggerne gli impianti industriali, la documentazione amministrativa, civile, anagrafica, la contabilità bancaria, e insieme di devastarne il suolo, le fattorie, il bestiame, le case, i castelli, le chiese, le opere d’arte.

È una sentenza di morte per il popolo tedesco, ricorda Speer¹⁷, che non obbedirà.

Le conseguenze sarebbero state inimmaginabili: per un tempo imprevedibile niente corrente elettrica, niente gas, niente acqua pulita; niente carbone, niente circolazione. Tutte le strutture stradali, i canali, le chiuse, i bacini di carenaggio, le navi, le locomotive distrutti. Anche dove le industrie non fossero state distrutte, non avrebbero potuto produrre per mancanza di corrente, gas e acqua; niente magazzini, niente comunicazione telefonica – in breve: una nazione mandata indietro nel medioevo.

Non potendo più uccidere i nemici, il Führer si volge a uccidere gli amici. I Tedeschi non si sono mostrati all’altezza del loro compito razziale. Nello scontro con gli slavi, confida a Speer, si sono rivelati deboli. Quel che ne resta è la parte peggiore, «poiché i buoni sono caduti». E non lo turba che tanti credano in lui, loro eroe e capo. Non è lui che tradisce il suo popolo – come forse direbbe Joseph ben Matityahu –, è il suo popolo che ha tradito lui. Dunque lo annienterà – *Vernichtung*, annientamento, è una parola che sempre lo affascina, e che ricorre nel *Mein Kampf* –, e si garantirà la più folle delle passioni: ergersi in trionfo al di sopra di un mucchio sterminato di cadaveri.

Un’angoscia però lo afferra. Tutto il sangue accumulato, eccidio dopo eccidio, sta in lui, nel suo corpo, come apoteosi di potere. Ma il suo corpo cadrà nelle mani dei comunisti. Solo questo lo turba, nel buio della sua tana nel sottosuolo di Berlino. E allora dispone che lo brucino, quel suo corpo/potere. Così progetta e fantastica la sua ultima sopravvivenza, tra le fiamme che lo preserveranno dall’onta e dal disprezzo: orrida messa in scena “eroica” del potere nutrito di morte, nella desolazione d’una Germania essa stessa morta¹⁸.

¹⁵ Cfr. Burleigh, Wippermann, (1992: 136-141).

¹⁶ Sull’operazione “terra bruciata”, Fromm (1983: 494 ss.), e Kershaw (1997: 227, 231).

¹⁷ La testimonianza di Speer sull’operazione “terra bruciata” sono in A. Speer, *Memorie del Terzo Reich*, Milano, Mondadori, 2010, pp. 523 (io traduco però da A. Speer, *Erinnerungen*, Frankfurt/M – Berlin, Ullstein, 1996, pp. 448).

¹⁸ Sulla morte di Hitler si veda anche Canetti (1984: 253-257).

Altri racconti, altre morti, altre vite

«Disperazione degli eroi per l'abolizione della morte», annota dunque Canetti in *La tortura delle mosche*. E il suo sarcasmo pare abbia un volto doppio, e paradossale. Il primo indica che la morte, quella degli altri, nemici o seguaci, è il cibo di cui si alimenta l'eroismo, e con esso il potere. Se così fosse, o se fosse *solo* così, sarebbe confermato (una volta di più) il pessimismo che a Michel Serres fa dire che di rado si incontra, nel presente e nel passato, un potente che sia anche buono (Serres 1991: 13). È questo il volto che suggerisce a Napoleone la terapia politica del sangue, che spinge Giuseppe a tradire e Hitler a preparare l'annientamento della Germania, dopo aver compiuto quello di milioni di *Untermenschen*, di sottouomini, e anzi di *Unmenschen*, di “mostri”. Ma poi ce n'è un secondo, appunto paradossale, che sembra riconciliare la morte (dell'eroe) con la vita (dei seguaci).

Solo morendo, appunto, l'eroe diventa una *biografia esemplare*, un modello per i suoi. Prima, la sua vicenda è (forse) un succedersi di imprese straordinarie, ma il significato di ognuna può essere contraddetto da quella che segue. Alla fine, per lui vale in sommo grado quel che vale per tutti. Mentre scorre, la vita è come un romanzo che si stia scrivendo, e come un film che si stia girando. A ogni pagina e a ogni immagine la sua trama può deviare, e solo l'ultima parola e l'ultima immagine ne fissano il senso univoco, immodificabile. E qui, a conferma della necessità che l'eroe ne ha – della propria, almeno quanto di quella degli altri –, conviene accennare a qualche storia di morte illustre, storica, mitica o leggendaria che sia.

Romolo, per esempio, diventa *per sempre* il fondatore di Roma (e un dio, Quirino) non quando vede (o dice d'aver visto) gli avvoltoi augurali che “decidono” la sua contesa con Remo, né quando conduce l'aratro con il vomere di bronzo attorno al Palatino, ma quando i senatori lo uccidono, ne squartano il cadavere e ne seppelliscono i pezzi suddividendoli nell'abitato, uno per curia¹⁹. Non importa che lo facciano (e poi a lungo lo raccontino) per scopi rituali o, com'è più credibile, per occultare un crimine. Importa che con il suo nascondimento nel sottosuolo – nell'etimo di *abscondere* c'è il *condere*, il fondare – Romolo è unito fisicamente a Roma, incorporato nella sua terra. In tal modo la sua morte garantisce la vita del suo popolo.

Anche per Artù la profezia scritta a lettere d'oro nell'acciaio di una spada – con l'intervento decisivo di Merlino, figlio di un diavolo incubo – si conferma

¹⁹ Sull'uccisione, lo smembramento e la sepoltura di Romolo, cfr. A. Carandini (2006: 299-350).

e si fissa quando il suo destino si compie in battaglia, a Salisbury²⁰. I compagni sono caduti, ed egli stesso è ferito. A Lucano e a Giflet, i soli rimasti, chiede d'esser portato lontano dai nemici uccisi, come se in lui non ci fosse, o non ci fosse più, alcuna passione di sopravvivenza. I tre viaggiano un giorno intero, e poi Artù entra in una piccola cappella, dove passa la notte pregando dio per i suoi uomini morti. La mattina, ancora nell'armatura, abbraccia Lucano con tanta forza d'amore e tanta pena da spaccargli il cuore: ultima impresa straordinaria di un uomo straordinario.

Affranto, il re dei Britanni si mette di nuovo in cammino. A mezzogiorno consegna Escalibor a Giflet perché la affondi nel lago che sta dietro una collina. Ma quello, tenuta per sé la spada portentosa, getta in acqua la propria. Artù se ne accorge, e per due volte rinnova il suo ordine. Alla fine, piangendo, Giflet obbedisce. Ma nel momento in cui l'arma dell'eroe sta per toccare l'acqua, egli [vede] uscire una mano che l'[afferra] per l'impugnatura e la brandisce tre volte, poi tutto [scompare] sotto l'onda. [Attende] a lungo, ma non [vede] altro che l'acqua increspata.

Ora Artù può morire, e congeda il compagno. Giflet s'allontana a cavallo, ma poi, dopo un temporale che lo costringe a fermarsi, guarda verso il largo e vede avvicinarsi una bella nave, tutta piena di avvenenti dame, che [prende] terra non lontano dal luogo ov'egli [ha] lasciato il re suo signore; una delle dame, ch'è Morgana la fata, [chiama], e il re si [alza], poi, tutto armato, seguito dal cavallo, [sale] sulla nave che [gonfia] le vele al vento e [vola] via come un uccello.

Solo attraversando la morte il ragazzino d'un tempo diventa, anch'egli per sempre, quel che è: l'eroico re della Bretagna azzurra. Solo ora la sua vita coincide con la trama voluta da dio (e un po' anche da Merlino). Quanto alla bella nave colma di dame, il racconto sostiene che vada «diritta all'isola di Avalon, dove re Artù vive ancora coricato su un letto d'oro». La leggenda assicura che i Britanni ne aspettino il ritorno.

La morte di Odisseo – civilissimo vincitore del Ciclope selvaggio, e svelto predatore della sue pecore –, resta invece quasi sospesa. Dopo il ritorno a Itaca e dopo la vendetta, il suo fato si moltiplica e si perde lungo i secoli, nei rivoli di mille storie. Ma se si sta a quella narrata da Omero²¹, lasciata Circe, l'eroe si avvia con i compagni rimasti verso «le case di Ade e della terribile Persefone» per consultare l'anima di Tiresia. Giunto in quella dimora «squallida e

²⁰ Per la morte di Artù seguo J. Boulanger, *Les romans de la Table Ronde*, 1922, nella traduzione italiana di G. Agrati e M. L. Magini, *I romanzi della tavola rotonda*, Milano, Mondadori, 1981, vol. terzo, pp. 123-127.

²¹ Cfr. Omero, *Odissea*, capitolo undicesimo, versione in prosa di G. Tonna, Milano, Garzanti, 1968, pp. 142-145.

muffosa», con la spada scava una buca che riempie del nero sangue di animali sacrificati. Molte «teste senza forza dei morti» gli s'avvicinano, ma Odisseo lascia che a berne la vita sia solo l'indovino.

Tiresia, racconta poi l'eroe ad Alcino e ai suoi Feaci, mi disse che sarei tornato a Itaca, ma «malamente, su nave d'altri, e dopo aver perduto tutti i compagni». E quando avrai ucciso i Proci, aggiunse, prendi un remo e continua a viaggiare fino a quando tu arrivi fra uomini che non conoscono il mare e non mangiano cibo mescolato con sale. Saranno uomini che non conoscono le navi dalle fiancate dipinte in rosso né i remi maneggevoli che sono le ali per le navi. [...] Quando imbattendosi in te un altro viandante dice che porti un ventilabro in spalla, allora pianta in terra il remo. Poi sacrifica vittime belle a Posidone sovrano [...]. E ritorna in patria [...]. E la morte a te verrà dolce dal mare, ti coglierà indebolito da serena vecchiaia. E intorno, le genti saranno felici.

Che cosa “vede” il cieco Tiresia nel fato di Odisseo, se non che il suo viaggio – morte dopo morte, ovviamente degli altri – è diretto anch'esso verso la meta di tutti? «Trasgressore dell'essere, andrà tragicamente incontro al non-essere», suggerisce Pietro Boitani (1992: 35). E però la sua morte non sarà la rovina dei suoi. Al contrario, attorno a essa, attorno al significato che essa dà alla sua vita, le genti saranno felici.

Questo è il secondo volto del paradosso dell'eroe: quello in cui può specchiarsi la vita del popolo. Della luce di questo volto il popolo è certo. Lo ricorderà, o forse lo fantasticherà. In ogni caso lo racconterà e ne vivrà. Lo racconterà e ne vivrà a tal punto che l'altro, orrido e funereo, gliene sembrerà giustificato, e esso stesso illuminato.

Riferimenti Bibliografici

- Boitani P. (1992), *L'ombra di Ulisse. Figure di un mito*, il Mulino, Bologna.
- Bonaparte N. (1993), *Autobiografia*, Mondadori, Milano.
- Boulanger J. (1981), *I romanzi della tavola rotonda*, Mondadori Milano.
- Bouthoul G. (1982), *Le guerre*, Longanesi, Milano.
- Burleigh M., Wippermann W. (1992), *Lo stato razziale*, Rizzoli, Milano.
- Canetti E. (1981), *Massa e potere*, Adelphi, Milano.
- Canetti E. (1984), *La coscienza delle parole*, Adelphi, Milano.
- Canetti E. (1994), *La tortura delle mosche*, Adelphi, Milano.
- Carandini A. (2006), *Remo e Romolo. Dai Rioni dei Quiriti alla città dei Romani*, Einaudi, Torino.
- Flavio Giuseppe, (1995), *La guerra giudaica*, Mondadori, Milano.
- Flavio Giuseppe, (2006), *Autobiografia*, Bur, Milano.
- Fromm E. (1993), *Anatomia della distruttività umana*, Mondadori, Milano.
- Kershaw I. (1997), *Hitler e l'enigma del consenso*, Laterza, Roma-Bari.

- Omero, (1968), *Odissea*, Garzanti, Milano.
- Serres M. Roma, (1991), *Roma, il libro delle fondazioni*, Hopeful Monster, Firenze.
- Shakespeare W. (2010), *I drammi storici*, Mondadori, Milano.
- Speer A. (1996), *Erinnerungen*, Ullstein, Frankfurt a. M. – Berlin.
- Vidal-Naquet P. (1992), *Il buon uso del tradimento*, Editori Riuniti, Roma.
- Virgili P. (2007), *Riccardo III*, QuattroVenti, Urbino.

Demopsicosi: potere politico e controllo delle masse

Vincenzo Maimone

The aim of this paper is to analyze the relationship between political power and mechanisms of control of the masses. The basic idea is to bring out the line of demarcation, subtle but pervasive, that separates a reasonably acceptable notion of political power by a distorted and psychotic vision of the public sphere.

Il potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà (Arendt 1988: 146).

Con queste parole lucide e intense Hannah Arendt descriveva, in *Vita Activa*, l'essenza del potere politico, delineandone i contorni con mano leggera, ma con tratto sicuro, e illustrando, senza troppi giri di parole, sia la funzione che il potere politico aveva il compito di assolvere nel contesto dell'arena pubblica, - ma più in generale quale sostrato della "condizione umana" -, sia la natura 'speciale' della relazione che intercorre, o che dovrebbe intercorrere, tra i soggetti, gli attori politici variamente intesi, e la realtà esterna.

Intendo muovere da questa definizione per sviluppare alcune considerazioni generali sulla nozione di potere politico o, più precisamente, sulla natura della dimensione politica così come è possibile definirla oggi, qui e ora, agli inizi di un terzo millennio caratterizzato, prepotentemente, dallo spirare turbinoso di venti di crisi economica e istituzionale e da incombenti presagi pseudo apocalittici.

Alla base della mia argomentazione vi è l'idea che siamo testimoni, più o meno consapevoli, di una sorta di cortocircuito funzionale, che ha determinato una radicale distorsione dell'agire politico con preoccupanti ripercussioni non soltanto sulla tenuta democratica e sulla stabilità nella durata delle

istituzioni - nazionali, sovranazionali, globali -, ma anche sulla capacità della politica di rafforzare i legami intersoggettivi fungendo da collante nel processo di consolidamento di una qualche forma di lealtà civile. Un processo entropico nel quale i raffinati meccanismi della persuasione sembrano aver preso il posto della coerenza delle argomentazioni, e la risoluta arroganza di paranoici prevaricatori ha sottomesso i forse troppo rassegnati, difensori della logica e del buon senso.

Sotto questo profilo, la definizione arendtiana intercetta con estrema precisione le cause ascrivibili ad un simile processo di dissoluzione e di erosione della capacità aggregativa del potere politico.

Indugèrò ancora qualche istante tra le pagine della Arendt, poiché ritengo che la prospettiva in esse delineata, - che costituisce, peraltro, la cifra stilistica presente in molti dei suoi scritti più importanti -, renda conto della sussistenza di una sottile linea di demarcazione tra una nozione, per dir così, ragionevolmente accettabile del potere politico e una visione distorta, psicotica della sfera pubblica. Ed è su questa distinzione che intendo soffermarmi.

Due sono i temi attorno ai quali ruota il saggio:

1. il rapporto tra potere e forza;
2. la relazione tra potere politico, psicologia della massa e descrizione della realtà.

Si tratta di due questioni, per molti versi, complementari, che rendono conto della intrinseca ambiguità insita nella nozione stessa di potere politico e che, a mio avviso, è già possibile cogliere tra le righe della citazione arendtiana.

Ontologia del potere

La prima questione che è necessario affrontare è quella inerente all'ontologia del potere. Detto altrimenti, qual è la natura del potere politico? A cosa facciamo effettivamente riferimento quando ricorriamo ad una simile nozione?

Ora, nel contesto della prospettiva descritta dalla Arendt, il potere politico occupa quello che può essere definito come lo spazio potenziale dell'apparenza. Il potere si colloca all'interno di una regione, la sfera pubblica, variamente popolata, che potremmo considerare come la dimensione del possibile. Si tratta di una dimensione estremamente dinamica, creativa, nella quale si muovono i soggetti, uomini e donne che parlano, agiscono ed intessono relazioni.

La discendenza filologica (*dynamis*, *potentia*, *Macht*) dalla quale, secondo la Arendt, ha origine la parola "potere", infatti, fa perno sulla natura potenziale, e quindi in un certo qual modo perennemente provvisoria e mutevole, che è propria della sua funzione. Utilizzando un ossimoro, potremmo affermare che in accordo con la concezione arendtiana, il potere debba essere considerato come

qualcosa di ‘necessariamente contingente’, ovvero, la sua ragion d’essere e, aggiungerei, il suo stesso valore, consisterebbero nella sua intrinseca mutabilità.

Sostiene la Arendt: «Il potere è sempre, vorremmo dire, un potere potenziale e non un’entità immutabile, misurabile e indubbia come la forza o la potenza materiale» (Arendt 1988: 147).

Il potere, se accogliamo questa interpretazione, quindi, non ammette alcuna forma di cristallizzazione. Il definitivo passaggio dalla potenza all’atto, infatti, equivale a sancirne la dissoluzione. La sua staticità ne certifica, di fatto, l’impotenza. Il suo compimento coinciderebbe con la sua fine.

È questa una distinzione essenziale che contribuisce a tracciare un solco profondo tra la nozione di “potere” e quella, solo apparentemente, omologa di “forza”.

Sotto questo profilo, le parole della Arendt chiariscono in maniera non equivoca tale distinzione.

Scriva la Arendt:

Mentre la forza è la qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono. Per questa peculiarità, che condivide, con tutte le potenzialità che possono solo essere attuate ma mai pienamente materializzate, il potere è straordinariamente indipendente da fattori materiali, sia in termini di numeri che di mezzi (Arendt 1988: 147).

L’unico fattore decisivo alla generazione del potere è, per usare un’altra suggestiva espressione della Arendt, il «vivere insieme delle persone» (Arendt 1988: 147). La prossimità, - che non deve essere confusa con una silenziosa compresenza, né tantomeno con la passiva coesistenza isolata nel medesimo spazio o con una sterile sovrapposizione di corpi ma che, viceversa, consiste nell’interazione consapevole, basata sulla ricchezza del discorso e sulla capacità di “agire di concerto” -, questa idea di prossimità, dà origine al potere.

Se volessimo accostare ad un simile concetto un’immagine in qualche modo familiare, potremmo dire che il potere politico, così come è stato fin qui descritto, coincide con la raffigurazione idealizzata della *polis*: con l’esaltazione della sfera pubblica intesa come luogo privilegiato di dibattito e di confronto serrato e aperto tra una pluralità di soggetti liberi e uguali.

Sotto questo profilo l’essenza stessa del potere necessita di un atto collettivo di fondazione. È nella nascita e nello sviluppo della città – concepita non semplicemente come luogo fisico, come successione di edifici e fiorire di architetture celebrative di un potere cristallizzato e autoreferenziale, vera ossessione, questa, del potere paranoico - si pensi all’ossessione di Hitler per l’architettura simbolica nella mirabile descrizione lasciataci da Canetti in *Potere e Sopravviven-*

za (Canetti 1998⁷) -, o nel processo costituzionale che determina la genesi di uno Stato, che secondo la Arendt è possibile cogliere uno dei requisiti originari del potere: in quell'atto costituzionale cioè, che coincide con il reciproco riconoscimento, sia individuale che collettivo, di essere parte, attiva, di un tutto, di una "massa" non aizzata, né chiusa, né tantomeno costretta ad applaudire a comando, ma aperta e animata da una naturale tensione verso il futuro.

Il potere politico, nella sua interpretazione autentica, dà luogo ad un vero e proprio processo di emancipazione il cui scopo precipuo è la *constitutio libertatis* (Arendt 1989).

La fondazione della libertà rappresenta dunque l'espressione più alta dell'agire politico. Attraverso di essa le istanze individuali e i legami sociali si armonizzano costruttivamente, contribuendo ad amplificare reciprocamente il loro potere.

Detto altrimenti, l'azione collettiva, l'unica vera forma di potere legittimo, diventa uno strumento essenziale al perseguimento della promozione di sé ed all'affrancamento da ogni possibile forma di costrizione e di dominio sia politico che psicologico.

Azzardo a questo punto l'ipotesi che il 'respiro' della massa aperta di cui parla Canetti sia, sotto diversi aspetti, accostabile all'interpretazione arendtiana della funzione e del ruolo del potere politico. In entrambi i casi, infatti, il riconoscimento, la consapevolezza di sé derivante dall'appartenenza alla massa fornisce gli strumenti essenziali alla liberazione dal giogo opprimente esercitato dalle spine di un potere dominante.

Da quanto sin qui sostenuto è del tutto evidente che, entro la prospettiva della Arendt, è proprio la rilevanza della componente plurale a rendere incompatibile il potere politico con qualsivoglia atto d'imperio frutto della decisione di un singolo. L'esercizio del potere collettivo non può essere associato ad alcuna forma di limitazione e di costrizione dell'azione imposta da forze esterne alla collettività stessa. L'azione politica, nella sua accezione corretta, è sempre e soltanto un'azione corale.

Riassumendo, è possibile sostenere che l'onnipotenza del singolo non sia una categoria annoverabile tra le caratteristiche del potere, se non a detrimento della sua stessa capacità di agire.

Come puntualmente ci ricorda la Arendt: «l'aspirazione all'onnipotenza implica sempre – a parte la sua utopistica *hybris* – la distruzione della pluralità» (Arendt 1988: 148).

E la distruzione della pluralità, - è necessario aggiungere -, comporta la dissoluzione del potere. Si tratta di un passaggio concettualmente delicato ed essenziale alla comprensione delle ragioni che fanno da sfondo a quel cortocircuito funzionale a cui si faceva inizialmente riferimento. Si ripropone ancora una volta la questione del rapporto tra forza e potere. L'affermazione

di una qualche forma di dominio da parte di un soggetto, mediante l'uso di strumenti di coercizione (ma non solo), ci fornisce unicamente informazioni relative ai rapporti di forza, ma poco o nulla ci consente di apprendere in merito al potere effettivamente posseduto da un soggetto o da una cerchia ristretta di individui.

Scrivono la Arendt:

Ma mentre la violenza può distruggere il potere, non può mai sostituirlo. Da ciò deriva la combinazione politica niente affatto rara di forza e mancanza di potere, una parata di forze impotenti, che si esauriscono in modo spettacolare, velleitario e completamente futile, non lasciando dietro di sé monumenti, né storie, e nemmeno il ricordo sufficiente a farle entrare nella storia. Nell'esperienza storica e nella teoria tradizionale, questa esperienza, anche se non riconosciuta per tale, è nota come tirannia, e il tradizionale timore per questa forma di governo non è esclusivamente ispirato alla sua crudeltà, che – come attesta la lunga serie di tiranni benevoli e di despotti illuminati – non è tra le sue caratteristiche inevitabili, ma dall'impotenza e dalla futilità cui condanna sia i governati sia i governanti (Arendt 1988: 148).

Psicologia della massa

La conclusione della citazione arendtiana, il riferimento alla futilità e all'impotenza di governati e governanti, fornisce lo spunto per rivolgere adesso l'attenzione alla seconda questione posta in agenda.

È del tutto evidente che l'esercizio del potere, proprio in quanto si configura come dimensione del possibile, implica una qualche relazione con la realtà: una visione, un progetto, uno scopo in grado di giustificare sia la tensione verso il futuro che il conseguente carico di aspettative e desideri.

Sotto questo profilo, è possibile sostenere che il decadimento della qualità della connessione tra l'agire politico e la realtà, e soprattutto l'ambiguità insita nella modalità con cui si attribuisce ad essa significato e senso – nozione quest'ultima che deve intendersi in una duplice accezione, vale a dire sia in termini di direzione, meta, punto di approdo, che di contenuto - costituiscano le cause principali alla base della perdita di spessore e di valore della dimensione politica, quale prospettiva caratterizzante la condizione umana.

È indubbio che la descrizione del potere politico, così come è stata fin qui delineata, sembra stridere con il paradigma politico oggi dominante e con l'altrettanto diffusa tendenza della "massa" ad adattarsi, senza mostrare particolare disagio o un qualche rigurgito di coscienza, nel «ventre possente del potere», per dirla con Canetti (Canetti 1981: 357).

Si tratta di un'involuzione sintomatica. Essa infatti segnala la presenza di un fattore patologico: siamo al cospetto di una sorta di vero e proprio contagio psicotico, che coinvolge indifferentemente individui e istituzioni.

I segni di questa malattia sociale sono abbastanza evidenti: il senso di onnipotenza manifestato dal leaderismo da operetta ostentato da alcuni personaggi politici; l'accondiscendenza della massa a subire, passivamente ma non solo, la pressione alla conformità; la crescente propensione all'isolamento e alla radicalizzazione dello scontro sociale e politico.

L'uso sapiente di tecniche di persuasione e di raffinate forme di controllo sociale hanno favorito un vero e proprio annichilimento della coscienza civica favorendo il diffondersi di quella che potremmo definire "demopsicosi", la cui manifestazione più evidente è data da una sorta di "illusione di appartenenza". Un vero e proprio delirio, per dirla con Deleuze e Guattari: una incondizionata e volontaria resa al potere omologante del despota.

Le macchine sociali come macchine d'assoggettamento suscitano incomparabili amori, che non si spiegano con l'interesse, poiché al contrario gli interessi ne derivano. In fondo alla società, il delirio, poiché il delirio è l'investimento del *socius* in quanto tale, al di là degli scopi. E il paranoico non aspira solo al corpo del despota con amore, ma al corpo del capitale-danaro, o ad un nuovo corpo rivoluzionario, dal momento che è formato di potenza e di gregarietà: essere posseduti da esso e possederlo, congegnare gruppi assoggettati di cui si è pezzi e ingranaggi, introdursi da sé nella macchina per conoscerne finalmente il godimento dei meccanismi che stritolano il desiderio (Deleuze, Guattari 2002: 419).

Tuttavia, ridurre la pressione al conformismo e i processi di omologazione al semplice esito positivo di un'efficace campagna pubblicitaria o all'effetto perverso di una qualche suggestione subliminale, rischia di liquidare, con troppa fretta e superficialità, atteggiamenti e pulsioni che, in realtà, affondano le loro radici nel profondo della coscienza individuale e collettiva, strutturando, destrutturando e ristrutturando un dedalo di connessioni psicologiche su cui è necessario soffermarsi con attenzione.

L'analisi dei meccanismi comportamentali collettivi, infatti, presenta innumerevoli aspetti rilevanti sia sotto il profilo sociologico e politico che entro la dimensione eminentemente psicologica. Ed in realtà, scindere queste tre componenti è estremamente difficile o forse addirittura impossibile.

Indagare sulla natura psicotica della massa significa quindi definire la natura del rapporto, o meglio del cortocircuito (pre-edipico ed edipico), tra i tre ordini lacaniani di "simbolico", "immaginario" e "reale"¹. Significa anche

¹ Cfr. Lacan J. (2010), *Il seminario. Libro III. Le psicosi 1955-1956*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1981). «Che cos'è il fenomeno psicotico? È l'emergenza nella realtà di una significazione enor-

comprendere la rilevanza delle conseguenze derivanti, per usare il lessico anti-edipico di Deleuze e Guattari, dallo scontro tra macchine molari e macchine molecolari, tra macrofisica e microfisica del potere, tra il paranoico e lo schizo². Significa, infine, ricalibrare i meccanismi sociali alla luce di nuove relazioni tra significanti e significati, tra corporeità e cosalità, e tra nuove forme di produzione e riproduzione che rielaborano, ma spesso, perlopiù, si limitano a riproporre gli antichi dilemmi tra territorializzazione e deterritorializzazione: temi oggi giorno particolarmente cari ai sostenitori dell'economia globale in tempi di crisi. Come ci ricordano opportunamente Deleuze e Guattari, infatti:

È la macchina sociale che è profondamente mutata: invece della macchina territoriale, la «megamacchina» di Stato, piramide funzionale che ha il despota al vertice, motore immobile, l'apparato burocratico come superficie laterale e organo di trasmissione, gli abitanti dei villaggi alla base come pezzi lavorativi. Gli stock sono oggetto d'un accumulo, i blocchi di debito diventano una relazione infinita sotto forma di tributo. Tutto il plusvalore di codice è oggetto d'appropriazione. Questa conversione attraversa tutte le sintesi, quelle di produzione con la macchina idraulica, la macchina mineraria, l'iscrizione con la macchina contabile, la macchina per scrittura, la macchina monumentale, il consumo infine col mantenimento del despota, della sua corte e della casta burocratica. Invece di vedere nello Stato il principio d'una territorializzazione che iscrive la gente secondo la residenza, si deve scorgere nel principio di residenza l'effetto d'un movimento di deterritorializzazione che divide la terra come un oggetto e sottopone gli uomini alla nuova iscrizione imperiale, al nuovo corpo pieno, al nuovo socius (Deleuze, Guattari 2002: 219).

Si potrebbe sostenere che il nuovo volto del medesimo Leviatano sembra farsi largo all'orizzonte. Esso è custode e sacerdote di un potere intrinsecamente paranoico: più subdolo, forse, ma dotato di strumenti psicologicamente invasivi, in grado di inibire ogni anelito di autonomia e di libertà e di convogliare i flussi molecolari all'interno dei movimenti all'unisono di grandi masse reazionarie.

me che sembra un nonnulla – e questo, in quanto non si può ricollegarla a niente, poiché non è mai entrata nel sistema della simbolizzazione – ma che può, in certe condizioni, minacciare l'intero edificio» (Lacan 2010: 98).

² «Si direbbe che, delle due direzioni della *fisica*, la direzione molare che va verso i grandi numeri e i fenomeni di folla, e la direzione molecolare che al contrario si addentra nelle singolarità, nelle loro interazioni e connessioni a distanza o di vario ordine, il paranoico abbia scelto la prima: egli fa della macrofisica. Lo schizo al contrario va nella direzione opposta, quella della microfisica, delle molecole in quanto non obbediscono più alle leggi statistiche; onde e corpuscoli, flussi e oggetti parziali che non sono più tributari dei grandi numeri, linee di fuga infinitesimali invece delle prospettive dei grandi insiemi» (Deleuze, Guattari 2002: 318).

Deleuze e Guattari descrivono in maniera incisiva tale aspetto, e fanno luce sulla natura, sulle finalità e sugli inganni di un simile potere:

In effetti, l'investimento paranoico consiste nel subordinare la produzione desiderante molecolare all'insieme molare ch'essa forma su un lato del corpo pieno senza organi, e per ciò stesso nell'asservirlo ad una forma di *socius* che svolge la funzione di corpo pieno in condizioni determinate. Il paranoico congegna masse, e non cessa di formare grandi insiemi, di inventare apparati desideranti. Certo, non gli è difficile passare per ragionevole, invocando scopi ed interessi collettivi, riforme da fare, talora addirittura rivoluzioni da compiere. Ma la follia s'apre un varco, sotto gli investimenti riformistici, o sotto quelli reazionari e fascisti, che assumono un tono ragionevole solo alla luce del preconcio e che animano lo strano discorso di un'organizzazione della società (Deleuze, Guattari 2002: 418).

Esiste dunque un legame stretto tra la paranoia e la massa. Si potrebbe sostenere, infatti che il potere paranoico necessiti di una collettività su cui esercitare il proprio dominio. Il despota paranoico ha bisogno di una massa vociante e osannante sia come nemesi, ovvero, come rivale su cui proiettare e sublimare le proprie pulsioni distruttive (e autodistruttive), le proprie paure e fobie, che come strumento per l'autoriconoscimento e per l'autoaffermazione della sua presunta, e rivendicata, superiorità.

Questa interpretazione tuttavia rende conto solo di una parte del problema. Essa spiega, giustifica esclusivamente le ragioni che fanno da cornice alle decisioni di coloro che detengono il potere. Ma quali sono le motivazioni alla base della scelta espressa dalla massa, dalla collettività, in favore della sottomissione e dell'obbedienza e devozione a un potere autoritario. Detto altrimenti, perché la mentalità reazionaria attecchisce nella psiche dell'uomo-massa?

Sullo sfondo di questa diffusa ambiguità politica campeggia un interrogativo che accompagna la maggior parte dei tentativi d'interpretazione e revisione storiografica, politica e psicologica dei movimenti di massa. Una domanda, questa, che si rivela essere decisiva nella definizione del legame tra individui e collettività e che ripropone, ancora oggi, la questione circa la capacità e l'efficacia dei messaggi politici reazionari quali catalizzatori del consenso elettorale e politico.

Detto altrimenti, la questione può essere formulata nei termini di una ricerca genealogica: ovvero, sono stati Hitler e Mussolini a dare origine alla massa totalitaria o, viceversa, essi sono 'semplicemente' il prodotto, il precipitato psicotico di comportamenti collettivi connessi a motivazioni profonde e stabilmente radicate nella psiche umana, sedimentatesi nel corso del tempo? O ancor più semplicemente, cosa spinge la massa a compiere scelte irrazionali? Come è possibile giustificare la persistenza dell'assoluta incapacità della

“folla” di operare una ponderata valutazione razionale circa ciò che corrisponde al proprio interesse immediato?

Un primo abbozzo di riflessione in merito a questi difficili dilemmi ci spinge ad escludere l'idea che Hitler e Mussolini, costituiscano delle eccezioni, certamente nefaste per l'umanità, ma fortunatamente uniche, nel contesto di quel *continuum* spazio temporale che siamo soliti chiamare “storia”. In verità la ridondanza del modello autoritario e il ritorno ciclico sulla scena politica e sociale dell'ideologia fascista (di qualunque colore essa sia) rende conto della necessità di un mutamento di prospettiva, una sorta di “rivoluzione copernicana” ermeneutica attraverso cui l'oggetto del potere (la massa) divenga soggetto agente ed elemento determinante nella costruzione delle istituzioni dispotiche. «Oggi è chiaro a chiunque che il «fascismo» non è l'opera di un Hitler o di un Mussolini, ma è l'espressione della struttura irrazionale dell'uomo di massa» - scriveva Reich (Reich 2009: LVII) ponendo l'accento sulla complessità e sulla conflittualità costante insita nella struttura psichica di ciascun soggetto.

Gli uomini subiscono le loro condizioni di vita in modo duplice: direttamente, attraverso l'immediata influenza della loro condizione economica e sociale, e indirettamente, attraverso la struttura ideologica della società; devono quindi sempre sviluppare una contraddizione nella loro struttura psichica che corrisponde alla contraddizione tra l'influenza esercitata dalla loro condizione materiale e l'influenza esercitata dalla struttura ideologica della società (Reich 2009: 19).

Sotto questo profilo, occorre ribadire, i processi di asservimento non sono giustificabili alla luce di un mero processo di «offuscamento delle masse» (Reich 2002: 24) o di «soggiogamento» o «incretinimento» (Reich 2002: 139), bensì essi derivano da meccanismi più profondi, ovvero, dal consolidamento nella struttura psichica di inibizioni e blocchi (ideologici, morali, religiosi) il cui scopo è impedire, a vario titolo, il “naturale” esercizio delle libertà individuali. Detto altrimenti, è possibile affermare che sia il consolidamento di una qualche “mistica” ad agevolare e promuovere lo sviluppo dei modelli politici reazionari, garantendo loro una solida presa sulle coscienze individuali. «Ogni mistica è reazionaria, e l'uomo reazionario è mistico» (Reich 2002: 25). E tale affermazione, rende conto della funzione che la psicologia sociale deve, o quantomeno dovrebbe, svolgere nel contesto dell'analisi dei meccanismi collettivi: ovvero, smontare e bloccare sul nascere l'attecchimento di qualsivoglia forma di interpretazione “mistica” della realtà (ancora una volta siamo al cospetto di uno scontro tra simboli, immagini, significanti e significati).

La simbologia della “mistica” è cangiante e polimorfa: essa assume di volta in volta le sembianze di una divinità, di una razza pura, di un modello econo-

mico. E tutte le volte richiede un atteggiamento asservito e devoto, un atto di fede privo di ripensamenti o di scettiche titubanze.

Il dominio della mistica, infatti, è funzionale ad alimentare i dispositivi di controllo disciplinare, siano essi diretti o indiretti, attraverso l'uso sapiente del senso di colpa e di una pervasiva inibizione delle pulsioni sessuali (nella visione orgastica di Reich). La mistica penetra nel profondo delle coscienze ed esercita la sua pressione favorendo i processi di identificazione e di omologazione della massa con il leader di turno. Reich sottolinea, a tal proposito, come queste strategie si rivelino tanto più premianti quanto più gli individui subiscono la pressione economica, in un gioco perverso di rimandi e di incroci.

Con l'aumento della pressione economica sulle masse dei lavoratori normalmente aumenta anche la pressione morale coatta. Questo può avere soltanto la funzione di prevenire una ribellione delle masse lavoratrici contro la pressione sociale, intensificando il loro senso di colpa sessuale e la loro dipendenza dall'ordine dominante (Reich, 2002: 122).

L'intero apparato di costrizioni ideologiche e di convenzioni morali, innestate nella struttura psichica attraverso un lungo processo di interiorizzazione³, si mette in movimento, creando un blocco di resistenza compatto e impenetrabile non appena la contingenza del reale risvegli, o sembri risvegliare, la coscienza delle masse e il bisogno naturale di libertà.

Atteggiamenti patriarcali-familiari e mistici sono dunque gli elementi fondamentali psicologici di massa del nazionalismo fascista e imperialistico. Così viene confermato a livello psicologico di massa che una educazione mistica spiana la via al fascismo quando una scossa sociale mette in moto le masse (Reich 2002: 139).

L'interazione di questi meccanismi di controllo e di coercizione, più o meno diretta, implica una serie di conseguenze politicamente rilevanti. In primo luogo, la sedimentazione dei precetti imposti dalla "mistica", produce una sorta di regressione infantile della coscienza e radicalizza i processi di identificazione determinando la necessità di soggiacere a forme assolute di riconoscimento nella figura di un leader, di un capo carismatico (un padre?) che, nella coscienza sia individuale che collettiva interpreti la funzione di rifugio, psicologico, dai sensi di colpa e da un mondo potenzialmente ostile.

³ In merito al ruolo e alla funzione dei meccanismi di controllo e di educazione si veda Foucault M. (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1975).

Più l'individuo compreso nella massa, in seguito alla sua educazione, è diventato impotente, e più accentuata sarà l'identificazione con il capo, più il bisogno infantile di appoggiarsi a qualcuno assumerà la forma di sentirsi tutt'uno-con-il-capo. Questa tendenza all'identificazione è la base psicologica del *narcisismo nazionale*, cioè la coscienza di sé presa a prestito dalla «grandezza della nazione» (Reich 2002: 68-69).

In secondo luogo - e tale aspetto rende conto del cortocircuito ermeneutico che i meccanismi di controllo della massa determinano nel contesto dell'interazione tra soggetto e realtà -, la sedimentazione delle ideologie e della "mistica", la progressiva incapacità di esprimere liberamente il proprio potenziale psichico naturale, finiscono con il rafforzare, in un perverso regresso all'infinito, la funzione repressiva delle istituzioni politiche. Detto altrimenti, quanto più le relazioni intersoggettive si fondano sul senso del peccato e su una controllata rimozione del senso di colpa, tanto più si rendono necessari meccanismi di vigilanza e repressione che regolino e sanzionino ogni minima deviazione dalle rigide norme di comportamento. In un simile scenario la macchina sanzionatoria della colonia penale descritta da Kafka è dunque sempre in movimento: incessantemente impegnata a imprimere le sue regole sulla carne viva dei soggetti. Entro questa prospettiva, la stessa idea di ciò che corrisponde, o dovrebbe corrispondere alla realtà è offuscata e annebbiata dalla spessa coltre della simbolica mistica.

Reich ha dunque profondamente ragione nel sottolineare che «è quando i processi naturali sono soffocati che il punto di vista del sostenitore della disciplina diventa corretto» (Reich 2002: 326). In questo paradossale sovvertimento tra ciò che è autentico (naturale) e ciò che è finzione (immaginario) si perde la reale funzione dello Stato. Il prevalere dell'irrazionalismo politico «appaesta, deforma e distrugge la nostra vita» (Reich 2002: 331), ed impone forme di dominio totalitario-autoritario. In verità, seguendo la prescrizione di Reich, lo svolgimento di un corretto processo di recupero della naturale propensione alla libertà individuale e la formazione di una vera democrazia richiederebbero che il ruolo dello Stato tenda ad affievolirsi gradualmente, senza cedere a compromessi ideologici che ne arrestino in nome di una indefinita contingenza la dissoluzione, e «di rendersi superfluo, così come diventa superfluo un educatore quando ha svolto il suo dovere nei confronti del bambino» (Reich 2002: 299). Sotto questo profilo, la soluzione prospettata da Reich sembrerebbe propendere per una innata inconciliabilità tra potere e libertà. In realtà, a ben guardare e leggendo attentamente tra le righe, alla base della critica di Reich alle forme tradizionali di "potere" vi è la consapevolezza della persistenza e della pervasività delle illusioni e delle falsificazioni ideologiche che ammorzano ogni tentativo rivoluzionario o pseudo rivoluzionario e imbrigliano la libertà entro i confini ipersorvegliati della simbolica reazionaria.

Il progresso verso la libertà esige una rigorosa mancanza di illusioni, perché solo allora riusciremo a estirpare l'irrazionalismo dalle masse umane e a ristabilire la loro capacità di essere responsabili e libere (Reich 2002: 344).

Una conclusione canettiana

C'è un'ultima anomalia nel rapporto tra potere politico e massa che merita di essere segnalata in conclusione e che rende conto dell'ambiguità di cui è intriso il potere nella sua accezione paranoica e psicotica, e del potenziale distruttivo (e autodistruttivo) che tale visione distorta della dimensione politica è in grado di generare.

Elias Canetti ha fornito un'analisi dettagliata di questo meccanismo descrivendo, ad esempio, il comportamento dello schizofrenico.

Canetti scrive:

Lo schizofrenico nella sua condizione di estrema suggestionabilità si comporta come il membro di una *massa*: è altrettanto impressionabile, altrettanto esposto a ogni impulso dall'esterno. Poiché però egli è *solo*, non si pensa affatto che egli possa trovarsi in quello stato d'animo. Non vedendo alcuna massa intorno a lui, non si riesce ad ammettere che egli – dal suo punto di vista – sia entro una massa: lo schizofrenico è un *frammento spezzato della massa* (Canetti 1981: 391).

Riproponendo ancora un parallelismo tra la prospettiva canettiana e quella della Arendt, credo sia opportuno ricordare come quest'ultima riconducesse il processo di "alienazione dal mondo" all'erosione del senso comune. «Una sensibile diminuzione nel senso comune in una comunità e un sensibile aumento di superstizione e credulità sono pertanto segni quasi infallibili di alienazione dal mondo» (Arendt 1988: 154).

Lo scenario assume tinte ancor più fosche se all'accondiscendenza ed alla suggestionabilità delle masse si aggiungano la tendenza alla dissimulazione, la sostituzione della realtà e la pulsione distruttiva che costituiscono i tratti tipici della personalità politica paranoica.

Il rapporto tra paranoia e potere costituisce un legame, secondo Canetti stretto e indissolubile, o addirittura "sinonimico", in grado di operare un vero e proprio ribaltamento della dimensione politica.

Come ci ricorda Canetti, «la paranoia è, nel significato letterale della parola, una *malattia di potere*» (Canetti 1981: 544). Essa stravolge ogni relazione invertendone la direzione e il 'senso': sostituendo al confronto aperto il conflitto carico di ostilità; alla pluralità dialogante il senso di onnipotenza e i soliloqui del singolo; alla capacità politica di stabilire relazioni la ricerca incessante e os-

sessiva di un nemico; ed infine alla dimensione creativa del potere il desiderio di distruzione e annientamento dell'altro.

La brama di unicità e l'istinto di sopraffazione sovrintendono le scelte e il *modus operandi* del politico paranoico. Nessun vincolo, nessuna restrizione frena l'impulso di morte che anima le sue decisioni. È questo un tratto tragicamente caratteristico e comune ad ogni manifestazione di una simile patologia che la storia passata e recente ci ha tramandato.

Scrivono Canetti:

Non si potrà quindi respingere il sospetto che dietro ogni paranoia così come ad ogni potere si annidi la medesima profonda tendenza: il desiderio di sopprimere gli altri per essere l'unico, oppure, nella forma più mitigata e frequente, il desiderio di servirsi degli altri per divenire l'unico con il loro aiuto (Canetti 1981: 561).

L'affermazione narcisistica del proprio *ego*, la spinta all'accrescimento, all'immortalità, e al dominio sugli altri e sul mondo, costituisce l'obiettivo fondamentale del potere paranoico, indipendentemente dall'entità del sacrificio che il perseguimento di tale autoaffermazione richieda. «Il potente manda gli altri alla morte per essere risparmiato dalla morte: distoglie la morte da sé» (Canetti 1981: 538).

La parabola tragica che condusse gli Xosa all'autodistruzione è, per molti versi, illuminante in tal senso e, se la osserviamo con particolare attenzione, di estrema attualità (Canetti 1981: 230-239).

Nella scelta dei membri della tribù di abbattere tutti i capi di bestiame, di distruggere i loro raccolti, in breve, di azzerare la loro unica fonte di ricchezza, in nome di un'illusione e nell'attesa di un prodigio, di un "nuovo miracolo" che prometteva accrescimento e prosperità incalcolabili, è possibile riscontrare tutti gli elementi che caratterizzano il fallimento della dimensione politica edificata su fondamenta deboli e inadatte a sostenere l'onere della responsabilità individuale e collettiva, ovvero, superstizione, credulità, persuasione e cieca obbedienza ad un potere inadeguato, benché legittimo.

La suggestione demopsicotica, ed è importante sottolineare tale aspetto, spesso persiste anche quando le carcasse si ammassano ormai a mucchi come le macerie dopo un terremoto o una devastante alluvione; anche quando il fetore della decomposizione sovrasta ogni flebile anelito di vita; anche quando l'illusione del miracolo è ormai svanita e all'orizzonte, come ogni giorno, sorge un unico sole.

La credulità condusse la popolazione Xosa alla morte e alla sottomissione ma, come Canetti ci rammenta commentando questo drammatico evento, «il capo Kveli sopravvisse molti anni alla morte per fame del suo popolo» (Canetti 1981: 239).

È una notazione importante, per nulla secondaria, qualcosa sulla quale ognuno di noi dovrebbe ancora, e forse soprattutto, oggi, riflettere.

Riferimenti Bibliografici

- Arendt H. (1988), *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano (ed. orig. 1958).
 Arendt H. (1989), *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. orig. 1963)
 Arendt H. (1996), *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. orig. 1951).
 Canetti E. (1988⁷), *Potere e Sopravvivenza*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1972).
 Canetti E. (1981), *Massa e Potere*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1960).
 Deleuze G. , Guattari F. (2002), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1972).
 Foucault M. , (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1975).
 Freud S. (1992), *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, Newton Compton, Roma.
 Freud S. (2008), *Ossessioni, fobie e paranoia*, Newton Compton, Roma.
 Kafka F. (2011), *La metamorfosi e altri racconti*, Mondadori, Milano.
 Lacan J. (2010), *Il seminario. Libro III. Le psicosi 1955-1956*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1981).
 Reich W. (2009), *Psicologia di massa del fascismo*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1933).
 Schreber D. P. , *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1903).

Io sono Adolf ma anche Superman. Il potere patologico dell'Io

Paola Russo

This work focuses on the pathological power of the ego, understood as an existential illness which has at its confused and blurred centre the lack of distinctions between opposites. In a certain sense there is no element without its opposite. However, the principle of separation allows the freedom of choice entrusted to each of us. Adolf and Superman represent two heroes; the first embodies evil, the second good. But both pose the same objective: the fight against others for the victory of what they consider good or bad. Both are the image of the ego and, therefore, power. Both are therefore victims of paranoia. This paranoia is also typical of contemporary society, in which the confused center of paranoia takes the side of the ego in many ways. In fact, the paranoiac ignores the center, that is, its essence, because it loses its ties with the origin and the simplicity to replace it with superstructures of ideas and projects that are driving it away from itself, often increasing its confusion and, therefore, its bondage.

Dove?

Nell'espressione *Io sono Adolf ma anche Superman*, *Adolf* rappresenta un'astrazione della figura politica di Hitler; *Superman* è il ben noto supereroe dei fumetti; *Io sono* evoca la celebre definizione del Dio dell'Antico Testamento a Mosè (*Io sono colui che sono*), nonché la definizione di Gesù Cristo (*Io sono*) per come è rivelato dal Vangelo di Giovanni; la locuzione *ma anche* è la parte centrale della frase e costituisce il centro, tanto della struttura semantica quanto di quella tematica, di questo lavoro.

Adolf rappresenta la figura per eccellenza dell'eroe cattivo e *Superman* quella dell'eroe buono. Entrambi, però, sono accomunati dal fatto di essere degli eroi e condividono sia nel bene sia nel male l'idea di un *Io* forte. *Ma anche* è la locuzione che lega questi due opposti. Le figure simboliche di *Adolf* e *Superman*, cioè, si trovano confuse nel *ma anche*, in quanto tenute insieme dall'immagine dell'*Io*. *Io sono*, ricordando il senso religioso della definizione di Dio, esemplifica l'idea dell'inversione della definizione verso l'uomo: Se Dio è morto, allora penso di essere Dio, ma così in realtà divento l'opposto. Questa inversione è tipica del movimento paranoico, che tende a orientarsi verso il

potere dell'Io. Quest'ultimo può essere politico, sociale, informatico, economico, tecnologico, medico, consumistico e così via. In tutti i casi, la paranoia è esperienza di potere assoluto dell'Io. In genere, il paranoico è visto come un malato, quindi come un soggetto separato e nettamente distinguibile dai suoi simili. Così, la paranoia è definita in un dizionario medico: «Una malattia mentale caratterizzata da un insieme di deliri, senza però la presenza di allucinazioni o di altri sintomi tipici di una malattia psichiatrica. [...] A volte si usa questo termine in senso più ampio per indicare uno stato mentale nel quale il soggetto è fortemente convinto di essere perseguitato dagli altri. Egli evidenzia pertanto un comportamento sospettoso e tendente all'isolamento. Tutto ciò può essere conseguente ad un disturbo della personalità, oppure a malattie mentali che causano stati paranoidi» (Curto 1998: 391). Eppure, al di là del significato prettamente patologico e anche del significato che il senso comune attribuisce al termine “paranoia”, qui vorrei soffermarmi su quello originario. La parola, infatti, deriva dal greco παρά-voia. La preposizione παρά, come tutte le preposizioni greche, indica molteplici significati tra loro contrastanti: dalla parte di, contro, vicino, al posto di. L'altra parola greca – voia – rimanda al vocabolo νοῦς, mente. In realtà, il νοῦς è un concetto greco complesso, perché con questo termine si suole fare riferimento «alla distinzione tradizionale fra νοῦς perfetto della divinità e quello inferiore degli uomini» (Snell 1963: 201). “Paranoia” è dunque parola ambivalente, poiché contiene già i contrari (*ma anche*). Nella parola, pertanto, nonostante la sua apparente staticità, si scorge un certo movimento dato dai significati diversi: e dunque la parola stessa dà la possibilità di scelta. Nella parola si intravede il mistero, e nel mistero è racchiusa l'origine. Nella Bibbia si legge che *In principio era il verbo* che crea, e attraverso la parola si vuole stabilire un rapporto con la sua creatura: «Alla parola viene conferito un potere creativo che pare assente nelle “normali” testimonianze, proposizioni attraverso cui tentiamo di descrivere il mondo e informare altri in proposito» (Vassallo 2011: 46). Eraclito scrive: «Nascimento ama nascondersi»¹. Il *nascimento* (cioè l'origine, che nel testo è reso con il termine φύσις), rappresenta il mistero che cerchiamo di scoprire fin da quando siamo nati, il mistero con il quale ognuno di noi prima o poi fa i conti e che, a prescindere da qualsivoglia discussione intellettuale, resta pur sempre sullo sfondo di un “non si sa”. Nel Vecchio e nel Nuovo Testamento, che *rappresentano* la storia simbolica del pensiero occidentale, questo mistero ha un nome e non si nasconde affatto. Capovolgendo l'affermazione eraclitea, può dirsi: *nascimento ama manifestarsi*. Dio rivela il suo nome a Mosè dicendo: *Io sono*

¹ Cito il frammento dall'edizione curata da G. Colli, *La sapienza greca, Eraclito*, Vol. III, Adelphi, Milano 1993, fr. 14 [A92], p. 91.

cioè colui che sono. Il primo comandamento, poi, lo dice chiaramente: *Io sono il Signore Dio tuo*. Nell'*Io sono* si rivela il principio della perenne e permanente presenza divina. *Io sono* non ha nulla a che vedere con un principio astratto: non trascende il mondo. Con Gilles Deleuze, si ha che «l'immanenza assoluta è in sé: non è in qualche cosa, a qualcosa, non dipende da un oggetto e non appartiene a un soggetto» (Deleuze 2010: 8). Ci troviamo immersi in Dio, che rimane sempre mistero incomprensibile e imperscrutabile, ma del quale possiamo sentirne e viverne la presenza: quindi, conoscerlo e amarlo. La presenza divina è rafforzata dalla famosa affermazione di Gesù Cristo: *Il regno di Dio è in mezzo a voi*. Dio, dunque, non si nasconde, ma si manifesta concretamente, rivelandosi attraverso la parola che ha dato ai profeti e che ne sono strumenti e poi per mezzo di Gesù. In un senso più ampio, l'immanenza indica assidua presenza. L'origine pertanto non ama nascondersi, ma è l'uomo che ama farlo negandola o rimanendo a essa indifferente. Infatti, nel famoso racconto biblico della creazione del mondo, Adamo ed Eva si nascondono a Dio dopo aver peccato, mangiando il frutto proibito dell'albero della conoscenza, simbolo di prova di fede a cui fu sottoposto l'uomo per riconoscere l'appartenenza a Dio. Si sono nascosti; Dio, invece, li cercava, manifestandosi. Il gioco del nascondino, nella sua apparente semplicità riproduce, a mio parere, il racconto biblico. La domanda fondamentale del gioco è: dove? Colui che cerca, infatti, vuole vedere e conoscere dove si trova l'altro o gli altri nascosti così come il creatore cerca le sue creature. Con questa domanda ci si interroga sull'origine. Anche nel racconto biblico Dio, dopo il peccato, chiese ad Adamo: «Dove sei?»². Ciò indica che è a sua volta Dio a cercar l'uomo. Adamo risponde: «Ho udito il tuo passo nel giardino e ho avuto paura, perché io sono nudo, e mi sono nascosto»³. Solo Dio è in realtà davvero nudo, in quanto colui che è e dunque colui che non si nasconde: non necessita di alcuna *veste*, di alcuna protezione. Chi si sostituisce a Dio, vuole in realtà essere nudo, ma si nasconde perché è solo un mortale. La domanda *dove?* è centrale nella Bibbia e nei Vangeli, e rappresenta l'inversione del mistero sull'origine. Per esempio, nel racconto della nascita di Gesù, i Magi che da Oriente si recano a Gerusalemme chiedono: «Dov'è colui che è nato, il re dei Giudei? Abbiamo visto spuntare la sua stella e siamo venuti ad adorarlo. All'udire questo, il re Erode restò turbato e con lui tutta Gerusalemme»⁴. È significativo che la nascita di Gesù si apra con la domanda *dov'è?*, e nel processo che apre la passione di Cristo vi sia la medesima domanda. Pilato chiede a Gesù: «Di *dove* sei tu?»⁵. In entrambi i casi, non vi è

² Gen 3,9.

³ Gen 3,10.

⁴ Mt 2,2-3.

⁵ Gv 19,9. Corsivo mio.

una risposta. Infatti, alla prima domanda Erode e tutta Gerusalemme restano turbati, e nella seconda Pilato non ha alcuna risposta. Con il quesito, Pilato interroga Gesù sull'origine volendo indagarne l'essenza. La risposta è contenuta nell'*Io sono*, quindi è già presente nel dove: è *qui*. Dunque, il silenzio di Gesù ne rafforza la risposta. *In mezzo a noi*, pure dopo la morte. Così, nel racconto evangelico Maria di Magdala, trovando il sepolcro vuoto, dice a Simon Pietro e Giovanni: «Hanno portato via il Signore dal sepolcro e non sappiamo dove l'hanno posto!»⁶.

L'immanenza della presenza divina, che è certo principio trascendente, ma non trascendentale, la si legge fin dall'inizio nel *Genesis*: «Lo spirito di Dio era sulla superficie delle acque»⁷. Un episodio del Vangelo è significativo. Nel corso di una disputa religiosa con i sacerdoti del Tempio di Gerusalemme, Gesù dice: «“In verità, in verità io vi dico: prima che Abramo fosse, io Sono”. Allora raccolsero delle pietre per gettarle contro di lui, ma Gesù si nascose e uscì dal tempio»⁸. In questo episodio Gesù non si nasconde, in realtà, perché esce dal tempio e si reca all'aria aperta per manifestarsi agli uomini: ancora, Io Sono. La morte in croce di Cristo rappresenta l'abbassarsi di Dio verso l'uomo: «E, chinato il capo, consegnò lo spirito»⁹. Il che vuol dire che lo Spirito è più fuori (nel mondo e dentro di noi), piuttosto che in qualche luogo preciso, ma non va confuso con lo Spirito inferiore della materia. Nel gioco del nascondino, colui che si nasconde e colui che cerca condividono la stessa *superficie*: la conta a occhi chiusi è una vera e propria clessidra del tempo che accorcia le distanze dell'attesa dell'incontro. Quando chi si nasconde viene trovato, si rende manifesto e visibile a chi lo cerca, ed entra così in rapporto con l'altro. Simbolicamente, è lo stesso rapporto che il creatore vuole instaurare con la sua creatura, attirandola a sé. Quando l'uomo si rende manifesto entra in dialogo e cessa di nascondersi: partecipa al *sinottico* («E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa»¹⁰). I vangeli (i primi tre) appunto si definiscono *sinottici* in quanto, rappresentando il Verbo incarnato, possono essere abbracciati con un solo sguardo: *syn ôpsis*. Così può avvenire che un uomo si nasconda a un altro, ma non a Dio. Anzi, quando ci si nasconde agli uomini, ci si manifesta a Dio. Questo, credo, è il senso della seguente affermazione di Gesù: «Quando tu preghi, entra nella tua camera, chiudi la porta e prega il Padre tuo, che è nel segreto; e il Padre tuo che vede

⁶ Gv 20,2.

⁷ Gen 1, 14.

⁸ Gv 8, 58-59.

⁹ Gv 19, 31.

¹⁰ Gv 17, 22.

nel segreto, ti ricompenserà»¹¹. L'uomo qui si nasconde alla vista degli altri per non nascondersi agli occhi di Dio e, così, si avvicina alla *sua immagine*. Il regno di Dio, è come un sinottico giacché, se *in mezzo a noi*, è ovunque.

Date queste osservazioni, l'origine non è misteriosa perché è centro di tutto, semmai è comprensibile fino a un certo punto e invisibile, ma anche le leggi che regolano la natura sono incomprensibili, sebbene semplici. *In mezzo a noi* indica, in altre parole, una fondamentale legge della fisica secondo cui l'universo è isotropo e, dunque, il *centro* non è da nessuna parte, ma ovunque. Ciò non è né universalismo né relativismo dei punti di vista, giacché li trascende non perché astrae dalla realtà, ma in quanto ritorna alla superficie. Non è neanche un c. d. *punto di vista esterno* alla Thomas Nagel, poiché ogni punto di vista in quanto tale è sempre interno e, soprattutto, *non è un punto*. Queste osservazioni sul *dove* mi consentono di dare rilevanza alla parte centrale del titolo di questo lavoro: *ma anche*. Se il centro è infatti ovunque, esso è capace di comprensione. Esiste però un lasso di tempo tra le parti dell'unione sulla stessa superficie che forse si potrebbe chiamare *sospensione degli opposti*. Ciò corrisponde, nel gioco del nascondino, alla conta da parte del bambino che ha il compito di cercare gli amici che si nascondono e di aspettare che lo facciano. In questa attesa tra il *cercare* e il *trovare*, i contrari (intesi, in questo momento, come finito/infinito), si sospendono – ed entrambe le parti fremono per avvicinarsi l'una all'altra. È l'attesa di Dio che, prima di intervenire nella storia dell'umanità per liberarla, “conta” come il bambino che a occhi chiusi freme per cercare gli altri. La paranoia come potere patologico dell'Io indica l'inversione dell'uomo che prende il posto di Dio, ma così facendo si nasconde, come Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden. Παρά: gira attorno, si scontra, sta dalla parte di, si lancia senza trovare il centro. Cerca ma *non* trova, perché vie complicate cerca, e cercando si nasconde. È Dio che cerca Adamo ed Eva; è Gesù che in croce dice: «Ho sete»¹². La famosa affermazione di Gesù in base alla quale *chi cerca trova* indica, a mio avviso, il contatto tra ciò che è cercato e ciò che è trovato: è sinergia tra il cercare e il trovare. Nell'affannosa ricerca del potere, il paranoico, cercando, si nasconde dentro l'Io e lo pone in alto, ergendolo ad assoluto. L'Io diventa non consapevole di un'anima – o meglio, si tratta di un'anima che non sa di essere *anima*. Il νοῦς inferiore della mente umana sfida quella divina: ma poi è destinato ad avvolgersi attorno alla sua stessa mente, nel circolo senza uscite del παρά, che poi non è altro che il presupposto della divinizzazione distorta dell'uomo, che dell'Io Sono fa la sua bandiera quotidiana diventando il Prometeo contemporaneo, arido e inquieto.

¹¹ Mt 6, 6.

¹² Gv 19, 28.

Questo lavoro, quindi, costituisce un esperimento filosofico, simbolico e sociologico che ha come obiettivo indagare il *ma anche*, cioè il centro confuso del paranoico. Lo indago, camminando sul filo di un limite immaginario tra elementi contrari.

L'eroe e il comune mortale

L'operazione mentale del paranoico può definirsi *eroica*, giacché l'eroe è, per definizione, l'archetipo dell'Io e, quindi, è colui che ha la pretesa di mettersi al centro e separare i buoni dai cattivi, perché conosce e giudica come Dio pur non essendolo, e per giunta rinnegando o ignorando *l'Io Sono*. Sia Adolf sia Superman incarnano degli eroi in diverso modo. Adolf eroe per i nazisti, ma omicida per gli ebrei e il resto dell'umanità; Superman eroe dei fumetti che lotta contro i cattivi per ucciderli, ma a difesa dei buoni. In entrambi i casi, l'eroe lotta contro una parte per vincere su un'altra. L'eroe è sempre parziale: in ciò si delinea, credo, la sostanziale unità tra Adolf e Superman. Non si addice all'immagine dell'eroe la com-prensione. Muovendosi all'interno del centro confuso del *παρά*, sia Adolf sia Superman hanno un comune sogno: diventare immortali. Avanzano, cioè, la medesima pretesa di completezza. Nel raggiungerla utilizzano, tuttavia, la separazione tra buoni e cattivi con l'obiettivo di salvare il mondo, o meglio una parte di esso. Rappresentano entrambi il modello di Adamo ed Eva che prima del peccato originale erano come Dio. La pretesa dei due eroi li accomuna anche alle figure eroiche dell'antichità descritte nel *Genesi*. Quando, infatti, gli uomini cominciarono a moltiplicarsi, «c'erano sulla terra i giganti a quei tempi, e anche dopo, quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità»¹³. Tuttavia, Dio vide che la malvagità dell'uomo era grande, se ne addolorò e mandò sulla terra il famoso diluvio universale. Il maggior peccato degli eroi dell'antichità è stato il male, cioè la pretesa di avere un potere su se stessi e sugli altri. Il *potere*, e non il servizio, sembra essere il fulcro del paranoico. Adolf vede nella lotta contro i nemici la carta vincente per il futuro della sua nazione e dei suoi ideali alla luce della *immortale lotta per la sopravvivenza*. Così scrive: «[la concezione nazionale] si sente obbligata a esigere, in conformità con l'eterna Volontà che domina l'Universo, la vittoria del migliore e del più forte, la subordinazione del peggiore e del più debole. E così rende omaggio all'idea fondamentale della Natura, che è aristocratica, e crede che questa legge abbia valore fino al più umile individuo» (Hitler 1934:

¹³ Gen 6, 4.

16). Il concetto di potere si unisce in modo indissolubile a quello di *lotta per la sopravvivenza*: «la lotta che oggi imperversa ha grandissime mete: una civiltà combatte per la propria esistenza» (Hitler 1934: 68). Per lottare occorre forza. Anzi, tra il potere e la forza si instaura un meccanismo riconoscibile anche nell'immagine di Superman. Il potere, infatti, è misura della sua forza. Superman, il cui successo da eroe dei fumetti è esploso nel 1940, secondo la classica storia, nasce nel pianeta Krypton che ha una gravità maggiore rispetto alla Terra e ruota attorno a un sole giallo anziché rosso. Inviato bambino sulla terra prima che il suo pianeta fosse distrutto, viene trovato da due umani, Jonathan e Martha Kent, che lo accolgono in casa come loro figlio, abitando con lui a Smallville. I poteri di Superman aumentano con la sua forza: ha una resistenza sovrumana, un superudito, una calorifica vista a raggi x, un congelante soffio e l'invulnerabilità (tranne per la kryptonite e la magia). L'eroe, soprattutto, vola a velocità superiori rispetto a quelle della luce. La velocità contraddistingue il volto del potere. Adolf descrive l'immagine del correre con la sveltezza del lampo (Hitler 1934: 150). Velocità, forza e poteri indicano assenza di paura e di qualsiasi timore, fatto ben poco umano. Lunghi dall'essere dei personaggi prodotti dalla fantasia, gli eroi dei fumetti hanno delle origini molto radicate nella fantascienza: «Come la fantascienza di qualità, le storie dei primi supereroi usavano principi e scoperte scientifiche come pretesti intelligenti per la trama. Le origini di personaggi come Superman, The Flash, Spider-Man, The Hulk, e molte altre creazioni dei fumetti erano tutte basate su fatti scientifici – anche se poi questi fatti venivano deformati, distorti e alterati fino a renderli irriconoscibili» (Gresh e Weinberg 2005: 141). Così Superman è frutto della scoperta scientifica che negli anni Cinquanta venne chiamata *Equazione di Drake*. L'astronomo Frank Drake «propose un'equazione per stimare il numero di specie intelligenti della nostra galassia, la Via Lattea. Quest'equazione servì come punto di riferimento per i primi tentativi di usare radiotelescopi nella ricerca di segnali inviati da altre civiltà molto avanzate» (Gresh e Weinberg 2005: 8). L'eroe, dunque, per definizione non è umano, perché proviene da un pianeta molto più avanzato del nostro: il “nostro” eroe ha dei poteri che solo un dis-umano può avere. Il suo ruolo nella salvezza dei buoni contro i cattivi somiglia a quello di un dio. Se Superman ha avuto così tanto successo e ancora oggi lo ha (diffuse sono, infatti, le magliette che gli adolescenti indossano con la classica S dell'eroe, meglio di certo di quelle che inneggiano al male), è perché è super, raro, anzi unico, non umano ma divino – non mortale ma immortale. È speciale, sì, ma anche stressato. Superman, infatti, è un alieno e, dunque, è alienato. Più volte vediamo l'eroe in crisi nel salvare gli altri nella sua personale lotta contro il male, giacché non riesce a condurre una vita normale: appunto, una vita umana. Così, la sua paranoia si specifica proprio in questo sforzo sovrumano di essere un dio, ma anche un

uomo poiché vive sulla terra. L'eroe unisce *ciò che non si può unire*: questa è la sua tragedia. Secondo Friedrich Nietzsche, l'eroe unisce il dionisiaco e l'apollineo: «Ed ecco che Apollo non poteva vivere senza Dioniso!» (Nietzsche 1983: 37). Come sottolinea Sergio Givone: «L'eroe è l'incarnazione di Dioniso: ma lo è in una sorta di scambio delle parti con Apollo, tant'è vero che usa lo strumento più propriamente apollineo, cioè la forma-parola-logos, e con questo strumento giunge, lottando dialogicamente con il deuteragonista, a riconoscere un ordine oscuro ma saldo nell'orribile disordine dell'esistenza» (Givone 2008: 95). L'eroe vive questa contraddizione disarmonica, perché pensa che l'*ordine* sia *oscuro*.

Un personaggio biblico che nel *Genesi* solo apparentemente si presenta come un eroe, è Noè. L'impresa di Noè ha tutti gli elementi per potersi definire eroica, eppure ne risulta il contrario, giacché egli costruisce l'arca per obbedire alla parola di Dio. Il suo atto è un gesto di obbedienza alla sua mortalità, e non una sua aspirazione all'immortalità: non è tragedia nell'*orribile disordine dell'esistenza*, ma salvezza. Con tutte le specie degli animali e la famiglia di Noè, l'arca rappresenta la salvezza di coloro che risiedono sulla superficie: «Le acque furono travolgenti e crebbero molto sopra la terra e l'arca galleggiava sulle acque»¹⁴. Se lo spirito di Dio è sulla superficie delle acque, l'arca è sullo stesso dove: non si nasconde. Poi «Dio si ricordò di Noè, di tutte le fiere e di tutto il bestiame ch'erano con lui nell'arca; Dio fece allora passare un vento sulla terra e le acque si abbassarono»¹⁵. In quel *si ricordò* si potrebbe individuare una contraddizione: se Dio è sulla stessa superficie dell'arca, *come* può ricordarsene? Se ne è forse dimenticato? Penso che si possa intendere il passo affermando che nel ricordo di Dio è racchiusa l'attesa del suo intervento. Quando nel gioco del nascondino il bambino conta a occhi chiusi, *attende* prima di intervenire, pur trovandosi nello stesso dove degli altri. Noè rilascia la colomba per vedere se le acque si siano calmate, ma la colomba inizialmente ritorna nell'arca: non trovando, infatti, altri dove, ritorna all'origine, nel posto in cui sa che si salverà. Così, nel gioco del nascondino, dopo l'attesa, chi è stato trovato scambia le parti con chi aveva il ruolo di trovarlo, ma ritorna nello stesso posto di colui che contava. «Attese ancora altre sette giorni e di nuovo rilasciò la colomba fuori dell'arca e la colomba tornò da lui sul far della sera»¹⁶. Dopo aver aspettato altri sette giorni, rilascia la colomba che non fa più ritorno perché non ha più la sua alleanza con l'uomo: Dio con noi, giacché l'uomo finalmente ha imparato a non nascondersi. Così può, attraverso la parola o altri segni,

¹⁴ Gen 7, 19.

¹⁵ Gen 8, 1.

¹⁶ Gen 8, 10-11.

parlare con Dio: «Io sono il Dio di Abramo, tuo padre: non temere perché io sono con te»¹⁷.

Dunque, si può dire che a differenza delle figure di Adolf e di Superman, che in diverso modo utilizzano la forza e i loro poteri nella lotta uccidendo il nemico per il bene, Noè non è diventato paranoico, giacché ha risposto alla sua vocazione umana e originaria: l'obbedienza alla mortalità, in quanto solo l'obbedienza rende liberi. Perché la vita dovrebbe essere una lotta volta all'eliminazione degli altri? Chi è più forte tra Noè e Superman o Adolf? Si potrebbe anche identificare la figura di Gesù con quella di un eroe, ma in realtà è l'opposto: in quanto *figlio dell'uomo* è un anti-eroe. Non sta al centro tra fazioni diverse e non viene a dividere i buoni dai cattivi, ma li accoglie a braccia aperte.

La Torre di Babele

La parola *Babele* significa di per sé *porta di Dio*, ma per assonanza con un termine ebraico è popolarmente intesa nel senso di *confusione*. Se il significato, tuttavia, originario della parola è porta di Dio, qui provo a cercare un'altra chiave di lettura rispetto a quella tradizionale che inquadra il racconto biblico nella cupa punizione divina inflitta agli uomini per i loro errori. Privilegiare, infatti, l'immagine di un Dio punitivo e giudice, ne adombra la sua infinita misericordia e l'ardente amore per le sue creature. Se si desse preminenza alla prima immagine, infatti, si cadrebbe nella tragica constatazione nietzschiana dell'esistenza dell'*ordine oscuro* e terribile che rende penosa la vita per gli uomini. Tuttavia, amore e giustizia sono due facce della stessa medaglia e si inverano reciprocamente. Interpreto dunque l'evento biblico nella direzione positiva della salvezza piuttosto che in quella negativa del castigo. Successivamente, mi avvalgo del senso di confusione che popolarmente è in uso e lo applico al paranoico contemporaneo. In questo paragrafo, l'esperimento diventa prima filosofico-simbolico e poi sociologico, giacché provo ad osservare le tendenze quotidiane che connotano il paranoico. In questo versante, la sua torre di Babele è protesa verso la costruzione in salita di progetti che cercano in tutti i modi di autodistruggerlo, allontanandolo dalla superficie e di conseguenza anche dagli altri.

«Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo; e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la terra»¹⁸. Per voler essere *una*

¹⁷ Gen 26, 24.

¹⁸ Gen 11, 4.

cosa sola, dunque, si pensava che bisognasse costruire una torre che arrivasse ai cieli. Ma Dio li disperde e li confonde affinché non comprendendosi l'un l'altro non si nascondano a lui e a lui si uniscano solo dopo agli altri, e solo così agli altri. In questo modo, la dispersione è voluta per facilitare l'incontro con Dio. La stessa idea si può rintracciare nella frase del Vangelo di Matteo: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; sono venuto a portare non pace, ma spada. Sono, infatti, venuto a separare l'uomo da suo padre e la figlia da sua madre e la nuora da sua suocera; e nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa»¹⁹. Innalzando la torre, gli uomini intendono raggiungere il sommo bene per essere a sua somiglianza, ma abbassandoli, il Signore li fa indietreggiare alle origini: la torre di Babele, dunque, costituisce il ritorno alle origini piuttosto che un castigo. È l'arte del levigare la pietra di Michelangelo. Partecipando alla presenza divina che è vicinanza, Dio non ha permesso che si allontanassero da lui e ha dato la possibilità di vivere quaggiù il cielo: «Il Signore li disperse di là sulla superficie di tutta la terra ed essi cessarono di costruire la città»²⁰. Disperdendoli, Dio dà all'uomo l'opportunità di incontrarlo a prescindere da quale sia la sua cultura, la lingua parlata, l'età, il paese nel quale vive, il tempo storico e anche il suo culto. Dunque, secondo questa interpretazione davvero la Torre di Babele è porta di Dio, perché infinita è la sua fantasia: egli è l'artista per eccellenza.

Nel contesto attuale, la Torre di Babele si manifesta nel suo senso comune di confusione. Nella direzione cioè dell'assenza di distinzioni che connota i comportamenti e le pratiche quotidiane. Questa assenza di distinzioni è, a mio parere, malattia esistenziale che guida il nostro cammino come costruttori di un castello di sabbia che si identifica nella contemporanea e paranoica Torre di Babele. Il paranoico, qui, mostra alcuni elementi che lo accomunano ad Adolf e Superman; altri, ad Adamo ed Eva prima del peccato originale. In effetti, queste figure sono unite dalla negazione della loro mortalità, e la loro paranoia deriva dal desiderio di superare i loro limiti naturali, ma nessuno si innalza da solo o se tenta di farlo, prima o poi cade. La Torre di Babele contemporanea ha a che vedere con la lotta tra la coscienza soddisfatta e la coscienza infelice. A questo proposito, Corradini scrive: «La coscienza soddisfatta o integrata si sente protetta dalla coscienza della città. Sente che obbedendo alle leggi della città, ha sconfitto l'unica paura che ancora aveva: la paura di non essere capace di sottomettersi, la paura che dal proprio fondo venisse fuori incontrollato un frammento scintillante di autonomia, un'eccezione al linguaggio dell'obbligo. La coscienza infelice o emarginata non cerca

¹⁹ Mt 10, 34-36.

²⁰ Gen 11, 8.

invece rifugio nella coscienza della città, non vuole gusci, preferisce rimanere esposta al vento della solitudine. Le leggi della città la riempiono di paura, perché è gelosa della sua condizione e sa che queste leggi potrebbero distruggerla. Quando la coscienza soddisfatta eccede, si ammala di gregarismo. Quando eccede la coscienza infelice, si ammala di narcisismo» (Corradini 1993: 287).

Fino a qualche anno fa il termine “immortale” aveva una connotazione squisitamente religiosa. Benché la dottrina religiosa sia complessa, immortalità a volte assume il significato di vita eterna (in conformità con il Cristianesimo), ma in altri casi assume, invece, il significato di Satanismo. In realtà, i soli a essere immortali (come Dio) prima della cacciata dal paradiso terrestre erano Adamo ed Eva e nessuno vi può fare più ritorno. Oggi questo termine è più in uso per intendere la comune tendenza a volere a tutti i costi l'eccesso. In qualche modo, è la trasgressione che caratterizza la coscienza infelice che, tuttavia, resta irrimediabilmente malata. L'immortale, infatti, è per definizione immorale. La malattia contemporanea di voler essere immortali è così diffusa nel paranoico tanto da parlare oggi di *Età degli immortali*. L'era attuale, infatti, è caratterizzata, da un lato, per un reale innalzamento dell'età della vita media, dall'altro, per una accelerazione della *coscienza infelice* che si esprime nella volontà di allontanare sempre più la morte. Di per sé, ciò non costituisce un problema. Il punto però è vedere se e quanto questi fenomeni incidano negativamente sulla capacità di scelta e di autonomia delle persone, giacché possono rivelarsi una manipolazione interna ed esterna. Il fenomeno ha raggiunto dimensioni così paranoiche da essere oggetto di canzoni e film. Penso al Premio della critica del Sanremo di quest'anno dato a Erica Mou, una giovane ragazza che nella sua canzone *Nella vasca da bagno del tempo*, canta: «Voglio diventare vecchia coi ricordi tutti intatti e con le rughe tatuate a ricordarmi quanto è stato bello ridere con gli occhi e con le labbra». Penso al film *In Time* diretto da Andrew Niccol, uscito nelle sale nel 2012. Si tratta di un film pionieristico e fantascientifico che racconta, sullo sfondo dell'interferenza concettuale tra scienza e fantascienza, vicende di uomini che potrebbero non morire mai, ma che per questa condizione soffrono terribilmente. Il processo d'invecchiamento, in questo tempo fantastico, si ferma a 25 anni. Obiettivo, dunque, è rubare, guadagnare o ereditare il tempo dagli altri, giacché il *tempo* è diventato la *valuta* con cui si scambiano *beni*.

Ma anche noi. Infatti, il film sembra proprio una fotografia esagerata e allarmante di quanto le nostre vite siano incentrate sul ritardare il tempo piuttosto che viverlo “in santa pace”. Anzitutto, il XX secolo è stato caratterizzato da una diminuzione della mortalità infantile, così da innalzare la vita media, e «solo nella seconda metà del Novecento si è cominciato a concentrare l'attenzione sul mondo degli anziani, trasformando radicalmente le diverse età della storia dell'uomo: oggi una persona di sessant'anni può ancora ritenersi giova-

ne, mentre solo mezzo secolo fa un cinquantenne era considerato se non proprio anziano, eufemisticamente di mezza età. Gli ultimi decenni del XX secolo hanno poi conosciuto un balzo nelle potenzialità di intervento iatrogeno e nella diagnostica di proporzioni inimmaginabili e tuttora non completamente sfruttate» (Marchesini 2009: 480). In effetti, accanto all'innalzamento dell'età media della popolazione mondiale, si possono riscontrare i progressi della medicina c. d. migliorativa e preventiva. Gli investimenti della case farmaceutiche si concentrano da molti anni proprio nella ricerca contro l'invecchiamento (Russo 2012: 43-89). Fermare le lancette dell'orologio biologico fa parte dell'iter quotidiano e paranoico che si esprime in azioni d'attacco massiccio, in poche parole, contro noi stessi. La cultura cosmetologica del corpo perfetto sta alla base di ossessioni varie. La dieta vegetariana ne è un esempio molto forte perché avallata anche da molti medici: «Il vegetarianesimo costituisce una difesa della salute che si dimostra efficace da subito: alcuni studi hanno osservato che i bambini che seguono un menu vegetariano si ammalano meno già all'asilo, perché hanno difese immunitarie migliori rispetto agli onnivori, che seguono un'alimentazione che favorisce una risposta infiammatoria più forte» (Veronesi e Pappalardo 2011: 23). Secondo un'azzardata ipotesi di un gruppo di cristiani anche Gesù era vegetariano, benché non si capisca come, dato che rappresenta l'agnello immolato. Adolf, invece, era vegetariano. Il suo medico personale Theodor Morell era un erborista e fu accusato anche di averlo danneggiato con le sue cure. Senza andare molto lontano, il mondo contemporaneo ha nutrizionisti, personal trainer e altri guru che programmano la vita delle persone, scandendone il tempo. L'ipocondria di Adolf è forse poco riconosciuta come elemento fondamentale della sua vita e della sua impresa paranoica. Infatti, la madre di Adolf, Klara Pölzl, morì di cancro alla mammella nel 1907. Adolf, molto legato alla madre, ne soffrì molto. Da ciò si può forse dire che si è sviluppata in lui una forte paura delle malattie che è alla base della paranoia che lo ha portato, tra le tante imprese terribili, anche a dare un grande peso alla medicina come costruzione di un impero e di una razza sana e perfetta in sintonia con il mito dell'uomo perfetto²¹. Così si legge nel *Mein Kampf*: «Lo stato deve valersi [...] delle più moderne risorse mediche. Deve dichiarare incapace di generare chi è affetto da visibile malattia o portatore di tare ereditarie e quindi capace di tramandare ad altri queste tare, e provocare praticamente questa incapacità» (Hitler 1934: 43). A sua volta tale perfezione è la stessa che anima l'aspirazione all'immortalità tipica dell'uomo contemporaneo. È la stessa pretesa che ha animato le politiche di "igiene pubblica". E ancora, la stessa pretesa che anima la politica condotta negli Stati

²¹ Al riguardo si può leggere Brambilla (2009).

Uniti per abbassare il livello di obesità della popolazione attraverso le tasse sui cibi calorici e programmi di alimentazione sana nonché di attività fisica nelle scuole. È chiamato *Programma Let's Move*: è un intervento diretto dello stato sul controllo della loro salute che crea molte discussioni e contese sulla sua bontà.

Salvatore Veca ha molte volte insistito sul guaio inerente alle teorie che si basano sulla completezza: «L'edificazione della società perfetta è moralmente inaccettabile, come scopo dell'esercizio di potere politico di persone su altre persone. Quello di "società perfetta" non è un termine appropriato al nostro lessico civile, se accettiamo l'elogio dell'imperfezione» (Veca 2011: 22). Nonostante ciò, sembra che l'aspirazione alla perfezione sia diventata una meta facile. In fondo, è la vecchia storia dell'uomo che sempre si rinnova e si ripropone in nuove modalità.

Di nuovo: *ma anche noi*. Pensiamo alle ossessioni riguardanti lo stile di vita sana attraverso l'attività fisica: «Uno degli elementi importanti per mantenersi in salute è l'attività fisica. Certo, dobbiamo distinguere i benefici reali da esagerazioni non suffragate da alcuna evidenza scientifica» (Veronesi 2012: 51). L'eccesso, tuttavia, alimenta la paranoia volta alla perfezione del corpo che diventa l'opera di un corpo piuttosto che di una persona. A questo scopo tendono le pratiche sul corpo inerenti alla bellezza, ma anche le pratiche di spiritualità come la meditazione e lo yoga, che spesso vengono utilizzate non tanto per il benessere psico-fisico, ma per ottenere poteri alla Superman. Si tratta, in buona sostanza, di perfezionismo spirituale molto vicino all'arte della divinizzazione. L'attività fisica, poi, diventa ginnastica dei pezzi del corpo per ottenere gli stessi poteri. È stato Adolf a dare primaria importanza all'attività fisica: «Oggi, anche nel programma delle scuole medie, alla ginnastica sono riservate due scarse ore settimanali e la frequentazione dei corsi di ginnastica non è nemmeno obbligatoria; ma questo è un crasso malinteso, dovuto all'educazione puramente intellettuale. Non dovrebbe passare giorno senza che il giovanetto ricevesse almeno un'ora di educazione fisica al mattino e alla sera, in ogni genere di sport e di ginnastica» (Hitler 1934: 51). Il culto del corpo che non ha nulla a che vedere con la sua cultura è pur sempre un atto eroico. Il mio nemico, però, sono io.

In una delle belle pagine di *Massa e potere*, Elias Canetti sostiene che di fronte a un comando di morte, la vittima fugge: «Il più antico ordine [...] è una sentenza di morte, la quale costringe la vittima a fuggire [...]. La sentenza di morte e la sua terribile spietatezza traspasano attraverso ogni ordine». E ancora: «Il comando deriva dunque dal comando di fuga: nella sua forma originaria, essa ha luogo fra due animali di diversa specie, l'uno dei quali minaccia l'altro» (Canetti 2004: 366). E se non fuggisse? Morirebbe, si potrebbe rispondere. E se non morisse? Esiste, cioè, qualcosa tra il fuggire e il soccombere che non è né l'uno né l'altro? Il pericolo può anche paralizzare e rendere

immobili: questa è la caratteristica tipica dell'assenza e costituisce la via di mezzo tra il fuggire e il morire. Con l'aggiunta di questo terzo elemento, la struttura binaria dell'analisi di Canetti diventa complessa e, si potrebbe dire, più idonea a rappresentare il reale. Così, se la vittima non fugge e non muore, sospende la fuga e la morte. Questa sospensione è una non-azione, ma anche essa è in fondo una pseudodecisione in quanto generatrice di conseguenze. Il silenzio, in fondo, è il maggior ostacolo alla verità ed è pur sempre un farsi vittima. Gesù sembra opporsi al silenzio con la parola: «Io ho parlato al mondo apertamente; ho sempre insegnato nella sinagoga e nel tempio, dove tutti i Giudei si riuniscono, e non ho mai detto nulla di nascosto»²².

Jean Baudrillard afferma: «Se l'individuo non si confronta più con l'altro, è con se stesso che si scontra. Esso diventa il proprio anticorpo, tramite un rovesciamento offensivo del processo immunitario, un guasto del proprio codice, una distruzione delle proprie difese» (Baudrillard 1990: 134). L'attacco contro se stessi avviene anche nella tendenza disperata ed esagerata a intraprendere la nostra battaglia quotidiana contro virus e batteri. Lo facciamo ogni mattina: separiamo il pulito dallo sporco, il puro dall'impuro. I nostri bagni costituiscono i centri di purificazione per eccellenza che come in un rito ci ricordano che dobbiamo separare. Ciò vale anche per le diete dimagranti, per la disintossicazione, i vestiti puliti e firmati e così via. Tuttavia, sono fenomeni sociali molto distanti dall'idea di sacrificio, giacché il vero sacrificio si rivolge all'Altro o agli altri, non a vantaggio esclusivo di se stessi. Mary Douglas sintetizza così questa operazione primordiale: «Come ben sappiamo, lo sporco è innanzitutto disordine. Non esiste qualcosa come lo sporco in assoluto: esso prende vita nell'ottica dell'osservatore. Se noi evitiamo lo sporco ciò non vuol dire che lo facciamo per una vile paura, meno che mai per timore o sacro terrore. Né le idee che abbiamo sulla malattia rientrano nell'ambito del nostro comportamento verso la pulizia o verso l'astensione dallo sporco. Lo sporco è incompatibile con l'ordine. La sua eliminazione non è un atto negativo, ma è uno sforzo messo in opera per organizzare l'ambiente» (Douglas 1996: 32). Sappiamo, infatti, che dobbiamo separare. Anzi, il principio della separazione si trova nel *segreto* dell'origine ed è il contrario della c. d. *complexio oppositorum*, che cerca di unire i contrari in una totalità indistinta e, dunque, confusa (tipica del *sacer*), giacché la *complexio* non è *cum-positio* con l'essenza (trascendenza): «Dio allora ordinò: "Sia la luce!". E la luce fu. Dio vide che la luce era cosa buona e Dio separò la luce dalle tenebre»²³. La separazione, da un lato, ci dice che non vi può essere un contrario senza l'altro (i contrari sono uniti, ma non confusi);

²² Gv 18, 20.

²³ Gen 1, 3-4.

dall'altro, però, permette la libertà di scegliere, che la confusione nega. Forse, il punto è che non dovremmo essere separati con l'origine: «Quando l'uomo pensa di finire, allora comincia, ma quando si ferma si sente in imbarazzo»²⁴. Così, la presenza molto viva in Italia della demonologia, del paganesimo, della magia; e ancora le vie spirituali alternative che fanno parlare di “mafia spirituale”, siti, organizzazioni e fiction sulle streghe, sui vampiri, sui poteri mentali e medianici, sono una conferma di questo *imbarazzo* pericoloso, giacché molto spesso nascondono esperienze di potere che nulla hanno a che vedere con il religioso. La figura fin troppo umana di Gesù, peculiarità del suo essere divino, invece, insegna anche ai non credenti a percorrere la via dell'ordinaria ma difficile semplicità.

Riferimenti bibliografici

- Baudrillard J. (1990), *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, Sugarco, Milano.
- Brambilla G. (2009), *Il mito dell'uomo perfetto. Le origini culturali della mentalità eugenetica*, If Press, Firenze.
- Corradini D. (1993), *Città di finite paure*, in Corradini D. et al., *Miti e archetipi. Linguaggi e simboli della storia e della politica*, ETS, Pisa.
- Curto E. (1998) (a cura di), *Dizionario Oxford della medicina*, Gremese, Roma.
- Deleuze (2010) G., *Immanenza*, Mimesis, Milano-Udine 2010 (or. 1995).
- Douglas M. (1996), *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1966).
- Canetti E. (2004), *Massa e potere*, Adelphi, Milano (ed. or. 1960).
- Givone S. (2008), *Storia dell'estetica*, Laterza, Roma-Bari.
- Gresh L. e Weinberg R. (2005), *Superman contro Newton. I supereroi dei fumetti e la loro scienza (vera e falsa)*, Apogeo, Milano.
- Hitler (1934), *La mia battaglia*, Valentino Bompiani, Milano (ed. or. 1925).
- Marchesini R. (2009), *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Nietzsche F. (1983), *La nascita della tragedia*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano (ed. or. 1872).
- Russo P. (2012), *Multinazionali farmaceutiche e diritti umani. Argomenti di filosofia politica*, Le Lettere, Firenze.
- Snell B. (1963), *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino.
- Vassallo N. (2011), *Per sentito dire. Conoscenza e testimonianza*, Feltrinelli, Milano.
- Veca S. (2011), *L'idea di incompletezza. Quattro lezioni*, Feltrinelli, Milano.
- Veronesi U. (2012), *Longevità*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Veronesi U. e Pappalardo M. (2011), *Verso la scelta vegetariana. Il tumore si previene anche a tavola*, Giunti, Firenze.

²⁴ Sir 18, 7.

Lo spettro esigente del potere. Appartenere, la malattia identitaria europea

Fabrizio Sciacca

The idea of European belonging was, in these times, chronologically mystified at three conceptual levels of identification: as race, as citizenship, as a sacrificial community.

This paper illustrates how this threefold conceptual framework has proved fallacious for the construction of the dogma of European identity and of the philosophical paradigm of liberal equality.

Parlate di morale quanto volete a un popolo mal governato;
la morale è un detto, la politica un fatto.
Giacomo Leopardi

Le ombre di ieri. Appartenenza come razza

Il 5 agosto 1938, sulla rivista *La difesa della razza* di Telesio Interlandi viene pubblicato il *Manifesto della razza* o *Manifesto degli scienziati razzisti* (già apparso sul «Giornale d'Italia», anonimo, il 14 luglio 1938). Il segretario del partito il 26 luglio 1938 riceve un gruppo di studiosi fascisti, docenti nelle università italiane, che sotto l'egida del Ministero della Cultura Popolare ha redatto i dieci comandamenti del razzismo fascista. La settima proposizione suona: «È tempo che gli Italiani si proclamino francamente razzisti»¹.

¹ I dieci scienziati italiani firmatari del manifesto della razza sono: Lino Businco, assistente alla cattedra di Patologia generale all'Università di Roma; Lidio Cipriani, professore incaricato di Antropologia all'Università di Firenze; Arturo Donaggio, Direttore della Clinica Neuropsichiatrica dell'Università di Bologna, Presidente della Società Italiana di Psichiatria; Leone Franzì, Assistente nella Clinica Pediatrica dell'Università di Milano; Guido Landra, assistente alla cattedra di Antropologia all'università di Roma; Nicola Pende, Direttore dell'istituto di Patologia speciale medica dell'Università di Roma; Marcello Ricci, assistente alla cattedra di Zoologia dell'Università di Roma; Franco Savorgnan, ordinario di Demografia

Gli scritti “scientifici” dei medici Giovanni Marro e Leone Franzì, illustra-

all'Università di Roma, presidente dell'Istituto centrale di statistica; Sabato Visco, Direttore dell'Istituto di Fisiologia generale dell'Università di Roma, Direttore dell'Istituto nazionale di biologia presso il CNR; Edoardo Zavattari, Direttore dell'Istituto di Zoologia dell'Università di Roma. Ecco i dieci comandamenti del testo del *Manifesto*, che riporto per intero per l'indubbio interesse che riveste la formulazione delle osservazioni esplicative.

Le razze umane esistono. La esistenza delle razze umane non è già una astrazione del nostro spirito, ma corrisponde a una realtà fenomenica, materiale, percepibile con i nostri sensi. Questa realtà è rappresentata da masse, quasi sempre imponenti di milioni di uomini simili per caratteri fisici e psicologici che furono ereditati e che continuano ad ereditarsi. Dire che esistono le razze umane non vuol dire a priori che esistono razze umane superiori o inferiori, ma soltanto che esistono razze umane differenti.

Esistono grandi razze e piccole razze. Non bisogna soltanto ammettere che esistano i gruppi sistematici maggiori, che comunemente sono chiamati razze e che sono individualizzati solo da alcuni caratteri, ma bisogna anche ammettere che esistano gruppi sistematici minori (come per es. i nordici, i mediterranei, i dinarici, ecc.) individualizzati da un maggior numero di caratteri comuni. Questi gruppi costituiscono dal punto di vista biologico le vere razze, la esistenza delle quali è una verità evidente.

Il concetto di razza è concetto puramente biologico. Esso quindi è basato su altre considerazioni che non i concetti di popolo e di nazione, fondati essenzialmente su considerazioni storiche, linguistiche, religiose. Però alla base delle differenze di popolo e di nazione stanno delle differenze di razza. Se gli Italiani sono differenti dai Francesi, dai Tedeschi, dai Turchi, dai Greci, ecc., non è solo perché essi hanno una lingua diversa e una storia diversa, ma perché la costituzione razziale di questi popoli è diversa. Sono state proporzioni diverse di razze differenti, che da tempo molto antico costituiscono i diversi popoli, sia che una razza abbia il dominio assoluto sulle altre, sia che tutte risultino fuse armonicamente, sia, infine, che persistano ancora inassimilate una alle altre le diverse razze.

La popolazione dell'Italia attuale è nella maggioranza di origine ariana e la sua civiltà ariana. Questa popolazione a civiltà ariana abita da diversi millenni la nostra penisola; ben poco è rimasto della civiltà delle genti preariane. L'origine degli Italiani attuali parte essenzialmente da elementi di quelle stesse razze che costituiscono e costituirono il tessuto perennemente vivo dell'Europa.

È una leggenda l'apporto di masse ingenti di uomini in tempi storici. Dopo l'invasione dei Longobardi non ci sono stati in Italia altri notevoli movimenti di popoli capaci di influenzare la fisionomia razziale della nazione. Da ciò deriva che, mentre per altre nazioni europee la composizione razziale è variata notevolmente in tempi anche moderni, per l'Italia, nelle sue grandi linee, la composizione razziale di oggi è la stessa di quella che era mille anni fa: i quarantaquattro milioni d'Italiani di oggi rimontano quindi nella assoluta maggioranza a famiglie che abitano l'Italia da almeno un millennio.

Esiste ormai una pura “razza italiana”. Questo enunciato non è basato sulla confusione del concetto biologico di razza con il concetto storico-linguistico di popolo e di nazione ma sulla purissima parentela di sangue che unisce gli Italiani di oggi alle generazioni che da millenni popolano l'Italia. Questa antica purezza di sangue è il più grande titolo di nobiltà della Nazione italiana.

È tempo che gli Italiani si proclamino francamente razzisti. Tutta l'opera che finora ha fatto il Regime in Italia è in fondo del razzismo. Frequentissimo è stato sempre nei discorsi del Capo il richiamo ai concetti di razza. La questione del razzismo in Italia deve essere trattata da un punto di vista puramente biologico, senza intenzioni filosofiche o religiose. La concezione del razzismo in Italia deve essere essenzialmente italiana e l'indirizzo ariano-nordico. Questo non vuole dire

no alcuni aspetti della peculiarità del razzismo fascista rispetto a quello nazista (Marro 1939; Franzì 1939)².

Si tratta di due esemplari opere di cultura fascista sul razzismo, all'interno della cultura (italiana e tedesca, ma certamente non solo) della salvaguardia del primato dell'Europa come insieme di civiltà superiori: ed è banale pensare che il fascismo sia stato opera unica di un Hitler o di un Mussolini, piuttosto che l'espressione della struttura «irrazionale» dell'uomo di massa diffusamente sedimentata in Europa ed esplosa in seguito alla delusione generata dalle formalità democratiche che hanno reso possibile così la reazione alle false promesse della cultura liberale (Reich 2002: 218), il contagio mentale di massa funzionando come un enorme moltiplicatore di atteggiamenti paranoici (Zoia 2011: 37). E indubbiamente, né Hitler né Mussolini sarebbero stati tali senza il consenso di una massa non più inorganica, ma polarizzata nella figura del dittatore, formando, come sostiene Roger Caillois, una *pareja de fuerzas*, un tutt'uno che moltiplica la sua efficacia (Caillois 1939: 104). Il *Mein Kampf* di Hitler, d'altra parte, non è solo il resoconto della *sua* battaglia, ma di quella di tutto il popolo tedesco: *il libro dei tedeschi* (Plöckinger 2010: 50).

però introdurre in Italia le teorie del razzismo tedesco come sono o affermare che gli Italiani e gli Scandinavi sono la stessa cosa. Ma vuole soltanto additare agli Italiani un modello fisico e soprattutto psicologico di razza umana che per i suoi caratteri puramente europei si stacca completamente da tutte le razze extra-europee, questo vuol dire elevare l'Italiano ad un ideale di superiore coscienza di se stesso e di maggiore responsabilità.

È necessario fare una netta distinzione fra i Mediterranei d'Europa (Occidentali) da una parte e gli Orientali e gli Africani dall'altra. Sono perciò da considerarsi pericolose le teorie che sostengono l'origine africana di alcuni popoli europei e comprendono in una comune razza mediterranea anche le popolazioni semitiche e camitiche stabilendo relazioni e simpatie ideologiche assolutamente inammissibili.

Gli ebrei non appartengono alla razza italiana. Dei semiti che nel corso dei secoli sono approdati sul sacro suolo della nostra Patria nulla in generale è rimasto. Anche l'occupazione araba della Sicilia nulla ha lasciato all'infuori del ricordo di qualche nome; e del resto il processo di assimilazione fu sempre rapidissimo in Italia. Gli ebrei rappresentano l'unica popolazione che non si è mai assimilata in Italia perché essa è costituita da elementi razziali non europei, diversi in modo assoluto dagli elementi che hanno dato origine agli Italiani.

I caratteri fisici e psicologici puramente europei degli Italiani non devono essere alterati in nessun modo. L'unione è ammissibile solo nell'ambito delle razze europee, nel quale caso non si deve parlare di vero e proprio ibridismo, dato che queste razze appartengono ad un ceppo comune e differiscono solo per alcuni caratteri, mentre sono uguali per moltissimi altri. Il carattere puramente europeo degli Italiani viene alterato dall'incrocio con qualsiasi razza extra-europea e portatrice di una civiltà diversa dalla millenaria civiltà degli ariani.

² Come il padre Antonio, Marro si dedicò alla psichiatria e all'antropologia, aderendo alle teorie della razza durante il ventennio fascista. Come il fratello Andrea, stende i suoi interessi all'archeologia, partecipando a campagne di scavo in Egitto e in Val Camonica. Nel 1939 è nominato senatore. Franzì, assistente di Clinica pediatrica all'Università di Milano ha un interesse per la corretta evoluzione degli adolescenti.

Il punto fondamentale è che il razzismo italiano si manifesta su una base psicologica e spirituale e non, come quello tedesco, sul primato del sangue ('razzismo spirituale' vs. 'razzismo biologico'). Nel volume di Marro si fa riferimento a uno studioso serissimo, Alfred Cort Haddon, uno dei principali fondatori della moderna antropologia britannica, che viene frettolosamente liquidato con argomentazioni poco chiare: «secondo l'Haddon, nello studio delle razze non si deve tener conto che di caratteri fisici, esterni o interni, e fino a un certo punto di qualche carattere fisiologico» (Marro 1939: 25-26). In realtà, insieme al biologo Sir Julian Sorell Huxley, fratello dello scrittore Aldous e nipote del biologo darwinista Thomas Henry Huxley, nel 1935 Haddon in *We Europeans* aveva criticato il concetto di 'razza' in favore di quello di 'etnia' (Huxley e Haddon 2002). Anzi: quel libro era stato scritto proprio in risposta al razzismo tedesco. Opere come quella di Marro hanno esibito il tentativo di fondare la teoria di una razza italiana, nonostante l'evidenza del fatto che i caratteri somatici fossero molto differenti: ma ciò non era ritenuto un fatto rilevante. Marro ha ritenuto, ad esempio, che si dovesse adottare non un approccio "scientifico", o addirittura "filosofico", ma "spirituale" e "pratico-realistico", allo stesso modo *francamente razzista* sostenuto da Pasquale Pennisi di Santa Margherita³, in un volume dal titolo inequivocabile⁴ e in un articolo dal titolo *La nostra rivoluzione in noi*, secondo il quale la rivoluzione ha da compiersi internamente più che intorno a noi, è una vicenda relativa alla formazione «interiore, spirituale e morale della persona umana»; perciò, «più che una faccenda di leggi [. . .] è una questione di persone umane» (Pennisi 1943: 17).

Parole chiave per questi autori sono *razza* e *popolo*, ma anche *nazione* e *territorio*: le parole dell'appartenenza. La nazione è una società naturale, come la famiglia; il territorio è il «vaso in cui le reazioni chimiche avvengono», «il principale tra quei fattori isolanti che raccolgono in sé le popolazioni migranti di diversa origine e le tengono riunite tra loro ed isolate dalle altre onde possa formarsi l'amalgama dell'unica stirpe» (Pennisi 1931: 33). Le nazioni di civiltà europea hanno il compito di educare, attraverso lo spirito del diritto internazionale, le nazioni di diversa civiltà (Pennisi 1931: 11). Per giustificare la superiorità della razza italiana, si ricorre perciò non ad argomentazioni fondate su parametri filosofici, ma sorrette da precisazioni storico-fattuali: posta una

³ Pasquale Pennisi di Santa Margherita, nato ad Acireale da famiglia siciliana, professore all'Università di Catania e dal 1937 all'Università di Parma, tra i maggiori esponenti del Partito Nazionale Fascista, autore di diversi volumi sullo spiritualismo e sul diritto internazionale fascista, è annoverabile tra le figure di primo piano del "razzismo scientifico" fascista.

⁴ Si tratta di *Presa di posizione francamente razzista*, stampato dai tipi di Principato a Messina nel 1938.

distinzione del livello di normatività possibile tra le varie razze, con un po' di approssimazione fatta risalire a Linneo, essa poggia su tre criteri: *arbitrio* (razze inferiori); *opinione-consuetudine* (razze medie); *leggi* (razze superiori); diventa quindi abbastanza facile asserire la superiorità della razza italiana giustificandola storicamente con le gesta dell'antica Roma: «giacché risalendo all'antica Roma vediamo che non solo essa era governata dalle leggi, ma che le leggi ha essa emanate e raccolte in codice, nel quale sono adattate ai vari popoli e nei vari tempi, sì da avere forza universale tuttora» (Marro 1939: 25). Seppur basato su spunti storicamente indiscutibili, quello di Marro è tutto sommato un trattatello privo di argomentazioni scientifiche e filosofiche.

Il volume di Leone Franzì *Fase attuale del razzismo tedesco*, dello stesso anno di pubblicazione del volume di Marro, si apre con un'epigrafe in cui cita il povero Schopenhauer: «Consideriamo la razza degli uomini. . . La vita non si presenta come un regalo del quale si usufruisce, ma come un compito, un dovere da compiere»⁵. Citazione strana: nella *Metafisica dell'amore sessuale* (da cui lo stesso Franzì pare citare), parte dei *Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione*, Schopenhauer nega decisamente l'esistenza di una vera e propria razza bianca, essendo ogni uomo bianco «soltanto un uomo scolorito» che ha pur le sue origini in Europa: «spinto verso il Nord che gli è estraneo, dove resiste come le piante esotiche e dove d'inverno, al pari di queste ultime, ha bisogno di una serra, l'uomo, nel corso dei millenni, è diventato bianco» (Schopenhauer 1989: 1452).

E ancora, Franzì ricorda che «lo stesso Hitler ha affermato che il nazionalsocialismo sta a rappresentare sulla scena del mondo più che una nuova forma di civiltà, una forma di *cultura*» (Franzì 1939: 17). È chiaro quanto fosse promettente, per i divulgatori della superiorità della razza italica, fare perno, persino rifacendosi al razzismo tedesco, a un approccio fondato su argomentazioni di tipo non tanto *biologico* ma *culturale*. Mi pare uno sforzo persino notevole, quello di aver cercato un legame con la teorizzazione razzista tedesca, che invece conferiva all'aspetto biologico un'importanza prioritaria e fondativa (nel senso che l'aspetto biologico in Germania fondava quello culturale): «la concezione troppo biologica ed ereditaria di tutti gli aspetti della vita, può rappresentare anche un ostacolo, sia pure non pratico e concreto, ma per lo meno dottrinale, a quelle che sono le rivendicazioni coloniali del Reich». Per giustificare i provvedimenti dell'eugenica razziale tedesca si rievoca Darwin: «l'eredità è la legge» (Franzì 1939: 17-18). A supporto del criterio non rigida-

⁵ Probabile citazione da Schopenhauer 1989: 1496 («L'esistenza umana infatti, ben lungi dall'avere il carattere di un *dono*, ha in tutto e per tutto quello di un *debito*, che si è contratto»). Nella citazione di Marro, i punti di sospensione sono nel testo.

mente bio-morfologico della razza italiana, Franzì denunciava però anche i «passi falsi» e gli «ostacoli nell'evoluzione del razzismo germanico»: il demarcare in maniera «netta e non sempre abilmente sviluppata» la differenza tra razze ariane e non ariane è fonte di conseguenze indesiderate (Franzì 1939: 44-45), ad esempio il risentimento ostile, dottrinale e politico, da parte di popoli fortemente nazionalisti e razzisti, come giapponesi e islamici.

Il razzismo spirituale italiano critica il razzismo tedesco nel momento in cui questo tende ad attribuire alla razza nordica tutti i maggiori valori delle civiltà che sul nostro suolo si sono sviluppate, da quella romana al Rinascimento. “Nordici” dovrebbero essere Dante (che non era dolicocefalo), Leonardo da Vinci e Michelangelo, o gli antichi Romani. Uomini però come Kant (brachicefalo), Beethoven (del tutto alpino) e altri apparterrebbero alla razza nordica perché nordica ne sarebbe l'anima. Quindi si sconfinerebbe nello spiritualismo comunque e malgrado. Peraltro, anche i nordici puri – Franzì cita Gunnar Dahlberg, che nel 1940 sarà autore di *Arv och ras*, un libro sugli aspetti biologici del problema della razza, molto critico sul razzismo tedesco, tradotto dallo svedese da Lancelot Hogben per la sua maggiore divulgabilità⁶ (Dahlberg 1942) – dichiarano di non credere alla superiorità della razza nordica (Dahlberg 1942: 193-218), né al mito della razza ebraica: «the new fashion is that the Jews are a race» (Dahlberg 1942: 221). Dahlberg era direttore dell'Istituto di biologia della razza⁷ («Statens Rasbiologiska Institut», nell'edizione svedese; «Institute of Human Genetics», nell'edizione inglese) dell'università di Uppsala.

Franzì supporta quindi con una argomentazione per certi versi non priva di originalità la sua teoria del razzismo spirituale, asserendo che la *fase attuale* del razzismo tedesco in realtà si stesse allontanando dalle premesse biologiche, per approdare verso una fase più legata ai valori spirituali, che meglio fortificassero la dominante sensazione di popolo e nazione: «Oggi infatti che i recenti avvenimenti politici hanno dato luogo alla formazione del Grande Reich, si ha l'impressione che il concetto di razza, rigidamente e scientificamente, vada da un punto di vista politico perdendo la sua importanza» (Franzì 1939: 49).

⁶ L'edizione inglese del 1942, rispetto a quella svedese del 1940 – *Arv och ras* [*Eredità e razza*] – pubblicata a Stoccolma da Kooperativa förbundets bokförlag, rispetto all'edizione inglese del 1942 contiene un titolo modificato e più ampio (*Race, Reason and Rubbish*), recando anche un sottotitolo nell'occhiello, *A Primer of Race Biology for the Plain Man*, e un pre-titolo nel frontespizio, *An Examination of the Biological Credentials of the Nazi Creed*.

⁷ L'Istituto di Uppsala (denominazione corretta «Statens institut för Rasbiologi») venne fondato nel 1922 e diretto sino al 1936 da Herman Lundborg, professore antisemita vicino al nazionalsocialismo tedesco. Nel 1936 prese la direzione dell'istituto Gunnar Dahlberg. Oggi si chiama «Genetikcentrum» ed è il centro più importante della Svezia per le ricerche sulla genetica umana.

Il razzismo italiano si manifesta su una base psicologica e spirituale e non sul primato del sangue (biologico): una cultura nazionalistica tradizionale. «Oggi anche in Germania si avverte questa tendenza»: tentativo di omologazione riconducibile a un criterio preferito dall'Italia. Ma poi, duramente: «È riuscito il razzismo tedesco a togliersi quel carattere di ostilità che in fondo, spesso anche involontariamente, finisce per distinguere ogni razzismo e che ne ostacola la diffusione e comprensione all'estero quale nuovo sistema spirituale? Non c'è troppo da crederlo». Insomma, in Italia si ha bisogno di una «concezione di vita razzista», ma non come una pretesa di tipo biologico, ma come presupposto per rafforzare la coscienza nazionale e la forza unitaria del paese. Ambiguo, però: a tratti Franzì parla a favore e a tratti contro il primato del sangue: quando lo riferisce ai tedeschi contro; quando agli italiani, a favore: «la migliore dimostrazione del primato del nostro sangue», sta nella diffusione «del primato dei nostri uomini e della nostra civiltà» (Franzì 1939: 59). Il razzismo italiano trattò il problema ebraico non come una questione politica legata a ragioni biologiche, ma bensì legata a ragioni culturali e morali.

Che il concetto di razza non avesse banalmente a che fare con la misurazione dei corpi ma con qualcosa di più alto, di «cosmico e di psichico», lo aveva per la verità già asserito Oswald Spengler: ad abitare la terra non furono popoli, ma uomini, gli spostamenti dei quali verso sedi precise legarono gli uomini al territorio in forma di tribù, comunità di stirpe, genti, termini che designano tutti il «fatto di un sangue che continuamente circola per mezzo della riproduzione di singoli in un paesaggio più o meno vasto». Questo, che Spengler chiama «razza», è in fondo un solo grande corpo [*ein einziger größer Leib*] (Spengler 2012: 810). Così, razza non significa alcunché di materiale, è qualcosa di «cosmico [. . .], cui è propria una direzione, è l'armonia sentita con un destino, è un'identità di andatura e di corso nell'essere storico». Un ideale razziale è una «forza metafisica che si realizza non in tutta la popolazione ma prevalentemente nel suo elemento guerriero, e soprattutto nella vera nobiltà», cioè in «uomini del destino [*Schicksalsmenschen*] che vogliono e osano». Ogni «animità di una certa potenza dà forma al corpo come ad una opera d'arte» (Spengler 2012: 892-893). Ogni grande civiltà scaturisce da qualcosa di assolutamente originario, «dal più profondo dell'animità». I popoli, nello stile di una data civiltà, sono le *nazioni*. I creatori di civiltà sono le *minoranze*, poiché «ogni nazione è in origine rappresentata dinnanzi alla storia da una minoranza»⁸. In origine costituite dalla nobiltà, è in seno ad essa che si man-

⁸ Questa espressione di Spengler sarà quasi letteralmente ripresa da Hitler: «La storia del mondo è fatta da minoranze, se nelle minoranze numeriche si incorpora la maggioranza della volontà e della forza di decisione» (Hitler 1934: 38).

tiene il carattere nazionale in grande stile di ciò che potremmo definire senso ideale dell'*appartenenza*. «Il noi [*das Wir*]⁹ è costituito dalla cavalleria [. . .]. Gli eroi omerici sono i Danaidi. I baroni normanni sono l'Inghilterra» (Spengler 2012: 903): è lo spirito del dio Wotan che per Jung nel 1933 mise «letteralmente in piedi l'intera Germania» (Jung 1998: 280), quello spirito ctonio-barbarico dallo stesso Jung anni prima presagito, «con cui non c'è affatto da scherzare» (Jung 1998: 13).

Anche Julius Evola elabora un ideale della razza utile al fascismo come critica antimoderna: la razza come elemento formatore della nazione e della sua civiltà. Anche (e soprattutto) i baroni normanni siciliani sono l'Inghilterra. Ma poiché stato e nazione sono la stessa cosa, è quindi lo stato (strumento dell'élite politica, la parte migliore della nazione) che dà forma e coscienza alla nazione: come per gli «scienziati» razzisti italiani, quindi, la funzione dell'antisemitismo filosofico di Evola è *politica*, non deterministica. La non banale filosofia di Evola sino al 1934 era stata persino all'antitesi del biologismo razzista: è la spiritualità che fonda la razza, non il sangue. La prospettiva da scartare è quella del «superbiologico»: già prima dello scritto meno filosofico ma politicamente *ad hoc* (Evola 1941), nella sua opera forse più celebre, *Rivolta contro il mondo moderno*, Evola scrive: «si trattino pure, con un'accurata razionalizzazione delle loro unioni, gli uomini alla stregua di conigli e di stalloni – ché altro essi non si meritano ma non ci si illuda: o ne verrà una cultura di bellissimi animali da lavoro, ovvero, se il momento individualistico e utilitario prevarrà, una legge più forte porterà le razze verso l'estinzione con la stessa inflessibilità della legge fisica dell'entropia e della degradazione dell'energia» (Evola 1934: 225). Non esisteva in Italia una vera e propria dottrina dell'antisemitismo: creatività e urgenza furono le principali caratteristiche dell'antisemitismo italiano.

Sottolineo però che il razzismo biologico non era una teoria esclusiva nella Germania nazista: certamente prevaleva tra medici, ideologi e mistici nazisti. Presso i filosofi e i giuristi seri e colti predominava un atteggiamento che giustificava la razza tedesca anche e soprattutto da un punto di vista *politico*. Carl Schmitt, negli scritti giuridici pubblicati da consigliere di stato membro dell'accademia per il diritto tedesco per giustificare le leggi di Norimberga del 1935 (Schmitt 2005), tratta la questione degli ebrei non da un punto di vista «biologico-scientifico», ma come un problema giuridico che il diritto tedesco deve risolvere per ragioni politiche.

⁹ Cito dalla seconda edizione originale tedesca pubblicata a Monaco da C. H. Beck 1923, la prima che pubblica insieme i due volumi che costituiscono l'opera (il primo volume, vide la luce a Vienna nel 1918 da Braumüller), *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, Zweiter Band, *Welthistorische Perspektiven*. Le citazioni in tedesco richiamate nel presente saggio si trovano alle pagine 133, 198, 207.

L'inganno di oggi. Appartenenza come cittadinanza

Il più seduttivo fiore all'occhiello esibito oggi dall'Unione europea è un “nuovo” tipo di libertà di movimento in Europa, in realtà non nuovo per nulla. Alcuni precedenti storici si trovano nelle leggi delle costituzioni federali – Confederazione Svizzera, Stati Uniti, *Reich* tedesco. Per quest'ultimo, la Costituzione Imperiale del 16. 4. 1871 del *Deutsches Kaiserreich* (1871-1918), art. 3 stabiliva che «Esiste per tutta l'estensione del territorio federale un indigenato comune», che consiste nel «dare a chiunque appartiene, come suddito o come cittadino, ad uno degli Stati della Federazione la facoltà di comportarsi in qualsiasi altro Stato della Federazione, come gli abitanti stessi di questo Stato»; la Costituzione dell'11. 8. 1919 della *Weimarer Republik* (1919-1933) art. 111, stabiliva che «Tutti i tedeschi godono di libertà di circolazione in tutto il Reich. Ognuno ha il diritto di fermarsi nella contrada del Reich da lui preferita, o di allontanarsene, di acquistarvi immobili ed esercitarvi ogni attività professionale. Nessuna limitazione può essere imposta altrimenti che con Legge»; il *Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat* del 28. 2. 1933 del *Großdeutsches Reich* (1933-1945), restringe le libertà in nome della sicurezza, §1; dello stesso periodo, la legge 15. 9. 1935 sulla cittadinanza tedesca, §1, 1.-2., stabilisce che «Cittadino dello Stato [*Staatsangehöriger*] è quella persona che gode della protezione [*Schutzverband*] del Reich Tedesco e che in conseguenza di ciò ha specifici doveri verso di esso», e che «lo status di cittadino del Reich viene acquisito secondo le norme stabilite dai Decreti del Reich e dalla Legge sulla Cittadinanza dello Stato»¹⁰.

Il contenuto di tale norma non è universale ma identitario, poiché definisce un insieme inclusivo di appartenenza. Questo concetto è con chiarezza spiegato da Carl Schmitt: «Il diritto nazionalsocialista non è un diritto che ingloba l'universo e l'umanità, e non vuole esserlo [...]. Non pretende di rappresentare il livello più progressista del diritto dell'umanità intera [...]. Così dunque, il diritto nazionalsocialista non ha la pretesa di determinare chi è inglese, francese o giapponese; ma considera invece che il diritto di determinare ciò che è tedesco, ciò che è sostanza tedesca, e ciò che è necessario alla protezione del sangue tedesco, è e resta un affare del popolo tedesco stesso (Schmitt 2005: 74-75)».

Così come, ancora più a ritroso, di questa libertà di movimento all'interno di un sistema politico federato o confederato è possibile scorgere radici evidenti nelle leggi della Confederazione tedesca o nella Confederazione americana del 1781, in relazione allo status dei loro cittadini di provenienza nazionale

¹⁰ Una raccolta di fonti costituzionali tedesche tradotte in lingua italiana è in Lanchester (2009), da cui però non cito.

(concetto di “indigenato” [*Indigenat*]). Ed è indubbiamente rilevante che dicano qualcosa di significativo sull’indigenato anche la Carta costituzionale del Regno di Baviera del 26. 5. 1818, Titolo IV, “Dei diritti e dei doveri generali”, artt. 1 e 2, (“indigenato come condizione per l’esercizio dei diritti civili e relativa perdita dei diritti in seguito alla perdita dell’indigenato”) e la Costituzione federale della Repubblica Austriaca del 1. 10. 1920, art. 6 (“indigenato in un comune della regione come presupposto della cittadinanza regionale”).

Tale fruizione di libertà di movimento è tuttavia affievolita, poiché il *rule of law* all’interno dello spazio territoriale dell’Unione europea non è più ampio di quello che sarebbe stato senza l’Unione europea, nonostante l’enorme e ridondante varietà di diritti e pretese giuridiche contenute nei documenti normativi europei. Spesso, la flessibilità delle tecniche normative del diritto europeo si rivela addirittura un pericolo per la sicurezza del diritto europeo stesso, aumentando gli abusi politici e giuridici perpetrati da stati più forti e da attori privati. Senza contare che la natura (o l’ispirazione) federale o confederale dell’Unione europea è tutta da dimostrare.

Negli ultimi venti anni, qualcosa è cambiato senza troppi rumori, ma sensibilmente. All’interno del Parlamento europeo è presente una forza di opposizione alternativa, contro l’Europa stessa. Questa opposizione non è certamente un fatto promettente in vista del processo formale e sostanziale di unificazione europea. Inoltre, le forze politiche antieuropeiste, che fanno leva sul risentimento della destra, guadagnano consensi e potere nelle ultime elezioni. Sappiamo che il minimo storico di affluenza alle urne ha evidenziato il massimo scetticismo nei confronti dell’attuale politica dell’Unione; la generale affermazione del centro-destra e dei partiti nazionalisti e regionalisti (a partire dal *British National Party*, dal *Partij voor de Vrijheid* in Olanda, dalla Lega Nord in Italia) ha reso chiara l’esigenza di considerare prioritarie le urgenze della difesa europea come una difesa degli europei. La disaffezione alla tanto celebrata cittadinanza europea e il generale crollo delle sinistre (a partire da Francia, Germania, Regno Unito, Spagna, Italia) attestano il fatto che i diritti degli europei si devono garantire più dei diritti in Europa, e con maggiore sicurezza anziché con maggiore libertà.

In Norvegia, dopo i fatti di Utøya, lo storico partito conservatore (*Høyre*, “destra”) ha guadagnato il 9% sulla sinistra socialdemocratica alle elezioni amministrative, assestandosi sul 28%. Alle elezioni svizzere del 2011, il partito di Christoph Blocher della destra nazionalista, anti-immigrazione e antieuropeista Udc/Svp (Unione di centro/*Schweizerische Volkspartei*), rimane al primo posto col 26, 8%, a fronte di un calo dei verdi e di una crescita della borghesia conservatrice di centro (Pbd, *Bürgerlich-Demokratische Partei*, partito borghese democratico), nato da frange del partito di Blocher (Eveline Widmer-Schlumpf, fondato nel 2008). Oskar Freysinger, dell’Udc, fattosi ritrarre dalla rivista “L’il-

lustré” con la maschera di Hannibal Lecter, ha non senza acume detto di non fare politica per essere gentile, rivelando così un messaggio antimoralista, cioè al di là del bene e del male e dichiarando di porsi al di là delle ipocrisie della finzione della politica.

Il quadro europeo dell’Estrema destra in Europa è perciò più o meno variegato, ma uniformemente molto diffuso. Tra i gruppi politici conservatori, nazionalisti e di destra nel Parlamento Europeo, segnalo in particolare: a) il gruppo politico euroscettico “Europa della libertà e della democrazia”, presieduto da Nigel Farage, composto da Nigel Farage (*UK Independence Party*) e Francesco Speroni (Lega Nord) che corrispondono alle due delegazioni più importanti del gruppo (13 e 9 deputati europei); di questo fanno poi parte il LAOS (Λαϊκός Ορθόδοξος Συναγερμός, “Raggruppamento popolare ortodosso”) il *Dansk Folkeparti*, il *Mouvement pour la France*, lo *Staatkundig Gereformeerde Partij* olandese, i *Perussuomalaiset* (“Veri finlandesi”) e lo *Slovenská národná strana* (“Partito nazionale slovacco”); in tutto “Europa della Libertà e della Democrazia” conta 32 eurodeputati, da 8 Stati membri; b) il gruppo politico conservatore “Conservatori e riformisti europei” (ECR) antifederalisti e nazionalisti, formato dal Partito conservatore britannico, il conservatore ceco *Občanská demokratická strana* (“Partito democratico civico”), che fuoriescono dal gruppo popolare, e il partito nazionalconservatore polacco *Prawo i Sprawiedliwość*, fuoriuscito dal gruppo dell’Unione per l’Europa delle Nazioni. Aderiscono al gruppo anche il deputato belga della Lijst Dedecker, un olandese della *ChristenUnie*, un ungherese del *Magyar Demokrata Fórum*, un lettone di *Tēvzemei un Brīvībai* (“Per la patria e la libertà”) e un lituano della minoranza polacca in Lituania *Lietuvos Lenkų Rinkimų Akcija* (“Azione elettorale dei polacchi in Lituania”).

Tra i non iscritti a gruppi politici al Parlamento europeo figurano molti gruppi dell’estrema destra, tra i quali il *Front National* dei Le Pen, il *Vlaams Belang* di Philip Claeys e Frank Vanhecke, il bulgaro *Natsionalen sayuz “Ataka”* (“Attacco dell’unione nazionale”), il *Partidul România Mare* (“Partito della Grande Romania”), l’ungherese *Jobbik*, etc. A questi occorre aggiungere il fiorentino partito di Jimmie Åkesson *Sverigedemokraterna*, 5, 8% alle elezioni nazionali svedesi (2010) e per la prima volta in parlamento con 20 seggi, e il *Λαϊκός Σύνδεσμος - Χρυσή Αυγή* (“Lega Popolare - Aurora Dorata”) di Nikolaos Michaloliakos, 6, 9 % alle elezioni nazionali greche del maggio 2012 e per la prima volta in parlamento con 18 seggi.

La crisi dei diritti in Europa riguarda soprattutto il conflitto tra il senso di appartenenza a un’identità e il senso di appartenenza a un’istituzione (Sciaccia 2008: 284-301). Il conflitto è stato probabilmente generato, e irrobustito, da un atteggiamento dell’Unione insufficiente o miope rispetto all’obiettivo di creare una simmetria, o un’equivalenza, tra il senso di appartenenza identi-

taria e il senso di appartenenza istituzionale. Ciò che si è verificato è la diffusione di una crisi dell'opinione pubblica europea, che sorge e si manifesta in forme comunitarie distinte, ma convergenti nell'esprimere un rifiuto deciso di un sistema che non funziona. È un comunitarismo che può essere silenzioso, astensionista, persino qualunquista, o che porta all'espressione di un consenso mirante a strategie di sicurezza dei consociati, ovvero dei cittadini europei, più che alla tutela dei diritti di tutti i residenti. È sicuramente l'esito di un processo storico prodotto da scelte troppo impegnative, o troppo al di sopra degli strumenti e delle risorse da allocare. Ed è forse l'inizio di una nuova epoca di crisi, che però vuole evitare la perdita del senso di avere una cultura, dato che è solo attraverso la cultura che le realtà significative possono essere veramente sentite. La richiesta che affiora brutale, nettamente percepibile pur senza esser detta, è il non voler perdere la mia cultura: un insieme di abilità e conoscenze scientifiche che caratterizzano la grammatica semantica degli individui legati alle loro tradizioni e alle loro forme di vita. Paradossalmente ma comprensibilmente, i diritti che si rivendicano oggi nella crisi istituzionale europea non sono diritti *universali*. Non sono i diritti umani, ma qualcosa come i diritti fondamentali degli europei. Se si fa finta di non capire che gli europei si sono rifiutati di essere "cittadini europei" elettori, non si comprende che la politica dell'Unione ha fallito puntando sulla cittadinanza come il requisito della salvaguardia dell'identità europea. La cittadinanza formale non risolve la questione dei conflitti culturali, e nemmeno quelle ancor più gravi di tipo socio-economico, ovvero i problemi di *giustizia distributiva* all'interno dello spazio territoriale dell'Unione.

Che senso ha parlare di multiculturalismo in questo caso? Il multiculturalismo è possibile solo come coesistenza di valori reciprocamente praticabili in un determinato contesto. Una volta, il problema ineludibile era dato dal fatto (vero) che società culturalmente affini tendono a coesistere, società culturalmente non affini tendono a evitarsi. Si spiegano così ad esempio le sopravvivenze di costumi irriducibilmente fondamentalisti, oggi tristemente in auge, da parte di membri di comunità islamiche in Occidente. Cittadini europei a tutti gli effetti, eppure così saldamente legati a ideologie e valori non europei da coltivare valori anti-europei, per volere, in nome di quei valori, combattere (per distruggere) i capisaldi della cultura del territorio in cui sono nati, ma di cui essi non sono figli. Il problema esiste e persiste ancora, ma non interessa più i governi degli stati, interessati più a prendere soldi ai cittadini che a tentare di occuparsi dei loro problemi. Questo tipo di atteggiamento è l'opposto dello spirito della tolleranza liberale e del rispetto del pluralismo culturale, e crea di certo un senso di paralisi nella società occidentale, le cui istituzioni di governo (si pensi al Regno Unito) hanno più volte preferito mettere a tacere il problema e non criticare le dottrine dei c. d. *minority rights* per paura di passare

per ipocriti: con la conseguenza di alimentare da un lato una *grievance culture*, dall'altro un bisogno di ordine che spiega il dilagare dei consensi espressi a Nick Griffin o all'UKIP di Nigel Farage. Senza dubbio, le società liberali stanno pagando l'effetto di aver accordato una sorta di acquiescenza, mascherata da tolleranza, nei confronti di ipotetici *minority rights*. Ciò ha prodotto una distorta dottrina capace di generare un'inversione morale in cui coloro che hanno generato e fomentato l'odio ingiusto sono stati sostanzialmente scusati solo in base al fatto di appartenere a un sedicente *victim group*, di contro a una maggioranza che invece è stata messa in guardia dal reagire perché ritenuta oppressione della parte aggressiva della società.

Per nessun domani. Appartenenza come vittime sacrificali

Ce lo chiede l'Europa: una frase retorica, il ritornello che tutti i politici pronunciano quando devono giustificare l'ennesima manovra che impoverisce gli italiani. Verrebbe da rispondere: e chi se ne importa?

Cosa ci chiede esattamente l'Europa? E quale forma ha mai questa *cosa* chiamata Europa che *ce* lo chiede? A molti sembra sempre più un'entità metafisica, o addirittura uno spettro – uno spettro esigente – più che una palpabile e rappresentativa entità politica¹¹.

La domanda a mio avviso va modificata. Non *cosa ci chiede l'Europa?*, ma *cosa chiedono i cittadini europei all'Europa?* è la domanda corretta. L'Europa è degli europei, non dei politici europei (Bonvecchio 2009: 92). Il tanto sbandierato dagli eurocrati *sacrificio* in nome delle nuove generazioni non è un monito credibile per nessuno dei viventi. Nessuno è disposto a vivere accantonando risorse esclusivamente per coloro che verranno dopo. Il principio *lacrime e sangue* non è certamente quello del giusto risparmio di cui parlava John Rawls ispirandosi a un'illuminazione del vecchio Kant. Pertanto, o gli eurocrati sono in malafede, o i filosofi di regime li hanno informati male. In entrambi i casi, la prospettiva è deludente. Gli eurocrati che propongono leggi «per “lo stadio successivo” della costruzione europea limitando le libertà in nome del “principio di precauzione”, appaiono mostri alieni che hanno perso la capacità di comunicare con la specie umana» (Scruton 2007: 201).

Gli stati devono occuparsi delle richieste di sicurezza reclamate dai cittadini europei, ma non lo fanno perché non esiste uguaglianza degli stati nel governo dell'Europa e, se vi fosse, essi sarebbero ben lungi dal farlo. Ritengo pertanto probabile che in presenza di minacce ai diritti e alle libertà da parte

¹¹ Per un eccellente, analitico e documentato studio sugli errori dell'Europa, cfr. Bittner (2010).

di minoranze intolleranti, i dispositivi tecnici degli stati liberali europei avranno sempre meno l'aspetto dell'emergenza e della marginalità, e sempre più quello della la standardizzazione. Il multiculturalismo ha fatto tendenza negli anni passati, nella stessa misura in cui ha causato molti danni. Qui nessun principio di buona fede può esser tirato in ballo. Il multiculturalismo sventolato come bandierina della pace e della felicità è stato in realtà il lugubre vessillo degli ultimi due decenni di ipocrisia suicida e autolesionista dell'Europa.

Ritengo non giovi, quindi, ricavare un nucleo (minimo) di diritti fondamentali validi per tutti gli europei; giova invece rinvenire le risorse già disponibili nel patrimonio costituzionale europeo: dalle costituzioni degli stati europei, cogliere e applicare i diritti degli europei, dato che essi, già tutelando i cittadini degli stati europei, assicurano una protezione dei cittadini dei singoli stati. Poiché i singoli stati europei tutelano diritti molto più simili tra loro di quanto non siano questi rispetto a quelli di paesi africani o islamici o asiatici, ciò implicitamente contiene la condizione per un nucleo di diritti fondamentali europei che non necessita di essere sussunto, astratto o trascritto in un documento di portata normativa formalmente superiore ma in sostanza giuridicamente non cogente e politicamente fallimentare.

Occorrerebbe anche ripensare all'importanza che ha avuto l'idea di nazione negli stati europei. La censura rozzamente operata dalla maldestra ipocrisia del post-bipolarismo occidentale ha gettato una luce incendiaria e sinistra sulla parola nazionalismo, manco fosse peccato mortale sostenerne le documentabili ragioni. Con ciò, si è fatto finta di scordare che il potere è un elemento necessario della politica, che la normalità del suo esercizio non prescinde dallo spazio effettuale della sua esternazione: il territorio. E ciò non prescinde dall'idea di una sua stabilità nel tempo: la sua durata. Abbiamo ancora bisogno delle leggi della fisica per parlare di buona politica. L'Unione europea così non funziona. Non rappresenta l'identità di un popolo, né assicura eguali libertà e doveri in tutto il territorio europeo. E soprattutto, ha fallito nell'obiettivo principale: creare una società effettivamente fondata sulla democrazia del lavoro. Ciò avrebbe implicato fare leva teoretica e politica sui doveri, anziché sacrificare questa idea sull'infiocato altare dei diritti. O torniamo al nazionalismo degli stati senza questo inutile fardello pseudogiuridico, o realizziamo quello che dovrebbe essere veramente un organismo giuridico europeo dotato di potere giuridico e politico: un vero stato sovranazionale europeo. È proprio perché le identità sono mutevoli e non fisse, che non è un *mondo immaginabile* quello in cui gli individui non vengano inclusi in sistemi di appartenenza, ovvero in reti di potere artificialmente generate (Boni 2011: 204).

Se ci dimentichiamo che esercitare un potere politico significa essenzialmente comunicazione e riconoscibilità delle regole, finiremo non solo per dimenticare che esistono le masse e gli individui, ma anche che le stesse masse

non esistono più. Il carattere disumanizzante dell'uomo tecnologico in questo oggi consiste. Divorando, cancella tutto. Non esiste più alcun soggetto politico veramente forte che abbia il potere di dar nomi, tutto è in mano a soggetti che esercitano poteri senza averne il diritto, o peggio avendone il diritto ma non le competenze, quindi le capacità – avendolo acquisito in base a meccanismi che somigliano più a rozzi baratti primitivi, piuttosto che a esiti di procedure decisionali legittime. È questa la peste del nuovo millennio, quella che Wilhelm Reich, in riferimento alla *biopatia* del potere, nel suo denso studio sulla psicologia delle masse aveva chiamato *peste psichica* (Reich 2002: 217). Il contagioso esito di una deformata, colpevole natura umana. Una malattia che copre tutti senza dare identità ad alcuno, oscurando il mondo ai viventi come se fossero ciechi. Un morbo più grande dell'uomo stesso, sia pur un sembiante della natura stessa (Givone 2012: 195). In tal senso, la tecnica è la morte intorno a cui giriamo (Alfieri 2001: 34). Ed è la tecnica, in quanto si proclama controllo assoluto del potere, a farsi essa stessa negazione dell'identità e quindi dell'uomo, e in fin dei conti del potere stesso.

«Hitler in quanto genio politico costituì un enorme smascheramento della natura della politica in generale. Con Hitler la politica ha raggiunto il suo massimo sviluppo. Sappiamo quali furono i suoi frutti e come il mondo vi ha reagito. In breve, credo che il XX secolo, con le sue gigantesche catastrofi, rappresenti l'inizio di una nuova era sociale priva di politica. Naturalmente è impossibile predire quale parte avrà ancora la politica nell'estirpazione della peste psichica politica e quale parte vi avranno le funzioni consapevolmente organizzate dell'amore, del lavoro e del sapere» (Reich 2002: 423).

È difficile dire che le riflessioni e le domande di Reich si affaccino al domani con meno urgenza di ieri.

Riferimenti bibliografici

- Alfieri L. (2001), *Irrazionalità e identità collettive*, in Bonvecchio C. (a cura di), *L'irrazionale e la politica. Profili di simbolica politico-giuridica*, Edizioni Università di Trieste, Trieste: 19-35.
- Bittner, J. (2010), *So nicht, Europa! Die drei grossen Fehler der EU*, DTV, München.
- Boni S. (2011), *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Elèuthera, Milano.
- Bonvecchio C. (2009), *Ripensare l'identità. Per una geopolitica dell'anima europea*, Settimo Sigillo, Roma.
- Caillouis R. (1939), *Natureza del Hitlerismo*, «Sur», 9: 93-107.
- Dahlberg, G. (1942), *Race, Reason and Rubbish. An Examination of the Biological Credentials of the Nazi Creed*, Allen & Unwin, London (ed. or. 1940).
- Evola J. (1934), *Rivolta contro il mondo moderno*, Ulrico Hoepli, Milano.
- Evola J. (1941), *Sintesi di dottrina della razza*, Ulrico Hoepli, Milano.

- Hitler A. (1934), *La mia battaglia*, Valentino Bompiani, Milano (ed. or. 1925).
- Huxley S. J. , Haddon A. C. (2002), *Noi europei. Un'indagine sul problema «razziale»*, Comunità, Milano (ed. or. 1935).
- Jung, C. G. (1998), *Sull'inconscio*, in Id. , *Opere*, vol. X, tomo I, Bollati Boringhieri, Torino: 1-28 (ed. or. 1918).
- Jung, C. G. (1998), *Wotan*, in Id. , *Opere*, vol. X, tomo I, Bollati Boringhieri, Torino: 277-291 (ed. or. 1936).
- Franzi L. (1939), *Fase attuale del razzismo tedesco*, Istituto nazionale di cultura fascista, Roma.
- Givone S. (2012), *Metafisica della peste. Colpa e destino*, Einaudi, Torino.
- Lanchester F. (2009), *Le Costituzioni tedesche da Francoforte a Bonn. Introduzione a testi*, Giuffrè, Milano.
- Marro G. (1939), *Caratteri fisici e spirituali della razza italiana*, Istituto nazionale di cultura fascista, Roma.
- Pennisi di Santa Margherita P. (1931), *Della applicazione del principio di nazionalità ai popoli di civiltà non europea*, Cedam, Padova.
- Pennisi di Santa Margherita P. (1943), *La nostra rivoluzione in noi*, «Gerarchia. Rassegna mensile della Rivoluzione Fascista», 23(1): 17-18.
- Plöckinger, O. (2010), *Hitlers «Mein Kampf». Von der «Abrechnung» zum «Buch des Deutschen»*, in H. -U. Thamer – S. Herpel (a cura di), *Hitler und die Deutschen. Volksgemeinschaft und Verbrechen*, Sandstein, Dresden: 50-56.
- Reich W. (2002), *Psicologia di massa del fascismo*, Einaudi, Torino (edd. origg. 1933, 1934, 1942).
- Schopenhauer A. (1989), *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mondadori, Milano (edd. origg. 1819, 1844).
- Schmitt C. (2005), *La legislazione nazionalsocialista e la riserva dell'ordre public nel diritto internazionale privato* (ed. or. 1935), in Y. Ch. Zarka (a cura di), *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, il Melangolo, Genova: 67-89.
- Sciacca F. (2008), *Identità e culture in Europa. La radice dei diritti*, in F. Sciacca (a cura di), *Struttura e senso dei diritti. L'Europa tra identità e giustizia politica*, Bruno Mondadori, Milano: 284-301.
- Scruton, R. (2007), *Manifesto dei conservatori*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 2006).
- Spengler (2012), *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Longanesi, Milano (edd. origg. 1918, 1923).
- Zoja, L. (2011), *Paranoia. La follia che fa la storia*, Bollati Boringhieri, Torino.

Il segreto della metamorfosi

Biagio Spoto

This paper focuses on the theoretical status of the idea of metamorphosis and on the reasons that conceptually opposed it to the phenomenon of paranoia. Within this opposition moves the crowd, continually hovering between possibility of liberation and the risk of being subjected to various forms of political domination.

L'essere incompleto

Introducendo l'idea di metamorfosi, Elias Canetti affermava: «l'uomo in successive metamorfosi si identificò con tutti gli animali che conosceva. Mediante questo esercizio di metamorfosi, che era la sua dote peculiare e il suo piacere, egli divenne davvero uomo» (Canetti 2006: 130).

Già in questa sommaria presentazione credo siano evidenti alcune caratteristiche fondamentali di questa idea. Innanzitutto si intuisce la natura enigmatica della metamorfosi, la cui origine risale ad un momento della preistoria umana nel quale non era ancora chiara la differenza tra uomini ed altre creature viventi e gli esseri umani ammiravano con devozione la vita rigogliosa del mondo animale. Un'epoca nella quale, nota Canetti, esistevano «esseri privilegiati dalla duplice natura, in parte animale, in parte umana» (Canetti 2006: 131). La capacità e il piacere dell'uomo nell'identificarsi con gli animali nei quali egli ammirava doti di cui era privo, come il numero, l'abbondanza e la facilità di adattamento alla natura, lo spinsero a rappresentare in riti sacri il proprio legame con il mondo animale. Da qui, secondo Canetti (2006: 132), derivò l'origine del totemismo e delle cerimonie nelle quali gli uomini celebravano la comune discendenza tra la propria comunità e uno specifico animale.

C'è di più, attraverso questa peculiare dote della metamorfosi, gli uomini riuscirono non soltanto ad apprendere dagli animali quelle qualità che tanto apprezzavano, ma pure a conoscere gradualmente l'enigma più profondo che riguardava la loro natura e il loro posto nel mondo. A differenza degli altri

animali, perfettamente adattati all'ambiente grazie alla struttura morfologica, alle specializzazioni e agli istinti innati, l'uomo è un essere incompleto, privo di risorse fisiche e biologiche adeguate alla sopravvivenza, senza un habitat ben preciso nel quale vivere. Questo limite naturale, rende l'essere umano ontologicamente obbligato a costruire il proprio mondo e ad assumere un «comportamento biologico paradossale» che privilegia al semplice adattamento alle circostanze ambientali la capacità di trasformarle (Gehlen 2010: 99). In sostanza, sostiene Gehlen, l'uomo è: «un essere vivente, che tra le sue caratteristiche più rilevanti ha quella di dover prendere posizione circa se stesso» (Gehlen 2010: 45).

Sulla base di questi presupposti, è utile riflettere sul concetto di ambiente, spesso erroneamente inteso, in una concezione antropocentrica, come uno spazio biologico che animali e uomini vivono allo stesso modo. È stato il biologo Jakob von Uexküll tra i primi a mettere in discussione tale concezione, sostenendo che in natura non esiste affatto un unico mondo condiviso, ma infiniti mondi soggettivi, ai quali, «tutti i soggetti animali, i più semplici come i più complessi, sono adattati con la medesima perfezione» (Uexküll 2010: 49). Anzi, ad esser precisi, tutti tranne uno, l'essere umano.

Partendo dalle osservazioni di Uexküll, Heidegger avanzò tre tesi riguardo al concetto di mondo: «la pietra è senza mondo, l'animale è povero di mondo, l'uomo è formatore di mondo» (Heidegger 1999: 240). La pietra è senza mondo perché non può nemmeno avere accesso all'ente in mezzo al quale è, cioè al mondo stesso. L'animale, invece, ha un proprio mondo soggettivo, ma il suo rapporto con il mondo non è di apertura totale, è di «stordimento» (Heidegger 1999: 302), ovvero, l'animale si trova ad essere completamente assorbito all'interno del proprio ambiente, con il quale entra in relazione attraverso istinti e marche percettive ben definite, ma ignora l'esistenza di tutto il resto. In tal senso, è celebre l'esempio della zecca descritto da Uexküll: tutto il mondo di questo minuscolo essere si riduce a tre stimoli (olfattivo, tattile, termico) attraverso i quali la zecca entra in contatto con i corpi dei mammiferi di cui succhia il sangue e sui quali depone le proprie uova. Il resto del mondo non esiste per la zecca, ed è proprio la povertà dell'ambiente nel quale vive questo parassita a «determinare la sicurezza del suo comportamento», il suo perfetto adattamento (Uexküll 2010: 51).

Il mondo degli uomini, invece, non esiste in natura; esso deve essere formato, deve essere progettato, «l'essenza dell'uomo, l'esserci in lui, è determinata dal carattere di progetto» (Heidegger 1999: 464). Esiste quindi un forte nesso tra la metamorfosi intesa come processo di trasformazione permanente della natura, e l'uomo come formatore di mondo e come «passaggio» di cui parla Heidegger a conclusione del corso del 1929-30 sui *Concetti fondamentali della metafisica*. L'uomo è un passaggio, perché non può ritenersi mai completo,

deve ininterrottamente agire per ricreare le condizioni della sua possibilità nel mondo e per questo motivo «deve costantemente esser-in attesa del reale», soggetto allo stesso tempo «alla perigliosità del provare orrore» ma anche «alla beatitudine della meraviglia» (Heidegger 1999: 468).

Questa capacità di trasformare il reale, che viene definita cultura, è in ultima analisi la caratteristica principale della specie umana, tanto che secondo Gehlen: «l'uomo allo stato di natura è in realtà un essere culturale» (Gehlen 2010: 121). La cultura, dunque, lungi dall'essere un dato artificiale, è in realtà, nella sua profonda connessione con la metamorfosi, la dote peculiare dell'uomo, la somma di processi, azioni, strumenti che egli utilizza per conservarsi in vita¹. Mi sembra si possa quindi affermare che l'enigma della metamorfosi, che per Canetti (2006: 407) «ha procurato all'uomo tanto potere sulle altre creature», dovrebbe essere considerato il vero frutto dell'albero della conoscenza, soltanto che a differenza del mito biblico della *Genesi*, il mondo naturale non è affatto un *Eden*, anzi, per un essere carente come l'uomo, è luogo pericoloso ed inospitale.

Procedendo con l'analisi, occorre puntualizzare alcuni elementi peculiari della metamorfosi sgombrando il campo da concetti apparentemente analoghi come il mimetismo. Il dato da cui partire è nuovamente la struttura morfologica umana. A causa del suo primitivismo biologico, la nostra specie, come si è detto, è incessantemente chiamata a modificare l'ambiente in cui vive. Tale natura culturale dell'uomo si rispecchia nel suo essere un animale trasformatore, ovvero, un soggetto vivente capace di utilizzare la metamorfosi per andare oltre la propria identità e sperimentare attraverso la rappresentazione di forme di vita diverse, esperienze cariche di significati simbolici e non meramente materiali.

Per chiarire questo punto è utile insistere sul confronto con il mondo animale. In natura esistono ben più affascinanti casi di trasformazione, da quello della farfalla, al camaleonte, alle numerose specie viventi che utilizzano quotidianamente il mimetismo come meccanismo di caccia o di fuga dai predatori. Tuttavia, le trasformazioni che avvengono nel mondo animale, si pensi alla falena che si trasforma in foglia, sono sempre connesse all'adattamento ad un ambiente circostante. Esse non creano come nel caso della metamorfosi umana delle rappresentazioni simboliche sconnesse da bisogni immediati. In pratica, la specie umana riesce ad esonerare le proprie azioni dal soddisfacimento di necessità biologiche primarie e a creare il proprio universo culturale di riferimento attraverso incessanti metamorfosi. Si tratta di un processo reso possibile da due diversi elementi: per un verso dalla straordinaria plasticità dei movimenti

¹ Sul carattere 'naturalmente' culturale dell'uomo cfr. Alfieri (2008: 143-164).

umani, caratterizzati da «una quasi inimmaginabile possibilità di varietà, da una ricchezza di combinazioni possibili, di cui non si riesce a farsi un'idea approssimativa» (Gehlen 2010: 79); per l'altro dalla possibilità attraverso l'azione e il linguaggio di attribuire significati simbolici ed inediti alle cose.

Se questo è il quadro teorico, è evidente come la metamorfosi non debba essere confusa neanche con l'imitazione (Canetti 2006: 447-448). L'imitazione è, infatti, un processo esterno attraverso il quale un soggetto copia i movimenti di un altro. Si tratta quindi di un processo bidimensionale meramente meccanico che nel soggetto non produce nessun mutamento interno. Il pappagallo che imita la voce umana, ne riproduce il suono all'esterno ma non è capace di capirne il significato e dunque non viene internamente modificato dalla sua azione. Il soggetto che si apre alla metamorfosi, invece, compiendo questo processo di trasformazione interna riesce a percepire esperienze esterne a sé arricchendo il proprio spazio interiore con elementi prima assenti. Ed è proprio questa possibilità di allargamento delle capacità percettive e dello spazio interiore che dà all'uomo la possibilità di aprirsi al mondo e trasformarlo trasformandosi. In questo senso, ciò che più si avvicina alla metamorfosi è l'idea di divenire elaborata da Deleuze e Guattari:

Divenire non è imitare qualcosa o qualcuno, non è identificarsi con esso. Non è neppure rendere proporzionali i rapporti formali [...]. Divenire è, a partire dalle forme che si hanno, dal soggetto che si è, dagli organi che si possiedono e dalle funzioni che si svolgono, estrarre particelle, tra le quali si instaurano rapporti di movimento e di stasi, di velocità e lentezza, i più prossimi a quel che si sta diventando e attraverso i quali si diviene. In questo senso il divenire è il processo del desiderio (Deleuze, Guattari 2010: 331-332).

Se dunque, come penso, esiste una forte consonanza tra queste due idee, la metamorfosi o il divenire, che dir si voglia, è la liberazione del flusso desiderante e della possibilità di farsi un mondo effettuando concatenamenti e combinazioni inedite con singolarità poste fuori da sé. Un concatenamento che non produce soggetti molari o forme definite, bensì eccetività molecolari in relazione di vicinanza, singolarità connesse dal desiderio inteso come materiale primario per la produzione a getto continuo di nuove esperienze e trasformazioni, e non certo quale espressione di mancanza².

Sostiene Canetti che, tuttavia, in un momento storico non determinabile, la possibilità di cambiamenti e trasformazioni incessanti dovette diventare un problema per l'uomo, spingendolo a cercare riparo dal perenne fluire della

² Per Deleuze e Guattari (2002: 29) il desiderio è produzione di realtà, «non manca di nulla».

metamorfosi. Tale richiesta di certezze non è da interpretare semplicemente come paura nei confronti di mutamenti continui e incontrollati, bensì come necessità di padroneggiare la metamorfosi ancorandola a riti e procedure identificabili, stabili nel tempo e tramandabili di generazione in generazione. Il bisogno umano di permanenza e rigidità trovò soddisfazione con la nascita delle prime istituzioni che fornirono stabilità al perenne fluire dell'azione umana introducendo divieti e limiti alle metamorfosi incontrollate. Attraverso le istituzioni, per citare ancora Gehlen, gli uomini riuscirono a fissare e a rendere consolidate «abitudini di pensiero, di sentimento, di valutazione, di azione» (Gehlen 2010: 119).

L'esigenza di limitare e controllare la metamorfosi segnala una duplicità di atteggiamento dell'uomo nei confronti di questa idea. Da una parte si riconosce nella metamorfosi la caratteristica peculiare dell'essere umano, ovvero la sua natura fluida, non definita, incompiuta, l'esigenza inesauribile, che egli avverte, di dover agire per creare le condizioni della propria stessa vita. Dall'altra, lasciarsi andare a metamorfosi incontrollate è considerato un pericolo, perché non permette la costruzione di identità stabili in grado di facilitare l'orientamento nel mondo.

Questa ambivalenza della metamorfosi che se ben interpretata costituisce l'elemento propulsivo della storia dell'umanità, trova tragica risoluzione nel mondo ad una dimensione del potente paranoico. Per capire in che modo, bisogna innanzitutto comprendere la natura della paranoia provando a spiegare per quale ragione essa debba essere considerata l'opposto della metamorfosi ed in secondo luogo perché la vera ossessione del potente paranoico sia quella di detenere il monopolio assoluto della metamorfosi.

La macchina paranoica

Caratteristica peculiare del soggetto paranoico è la totale sovrapposizione tra la sua personale interpretazione del mondo e la realtà esterna. In verità, si potrebbe far notare che tutti gli individui costruiscono la propria rappresentazione del mondo seguendo un processo interpretativo interno. La differenza è che nell'individuo non paranoico vi è separazione tra la propria capacità di influenzare il mondo esterno e l'ampia porzione di realtà che esiste a prescindere dal proprio intervento. Detto in altri termini, l'io riceve la percezione esterna e deve essere in grado di accoglierla attraverso la riflessione riconoscendola come realtà autonoma contenente diverse costellazioni di senso. Come affermano Horkheimer e Adorno: «la profondità interiore del soggetto non consiste in altro che nella varietà e ricchezza di sfumature del suo mondo percettivo esteriore. Se questa reciproca compenetrazione è spezzata, l'io si ir-

rigidisce» (Horkheimer, Adorno 1997: 203). L'atrofia dell'io avviene, dunque, quando il soggetto non riconosce che la realtà al di fuori di sé ha un andamento che in buona parte prescinde dalla propria azione, vale a dire quando «attribuisce senza misura al mondo esterno ciò che è in lui» (Horkheimer, Adorno 1997: 204).

Questa vera e propria malattia dell'individuo era stata descritta da Canetti già nel suo romanzo *Auto da fê* (2001). Il mondo di *Auto da fê* è un penoso e grottesco universo popolato da paranoici incapaci di comunicare l'uno con l'altro. Non è un caso che la prima edizione francese del romanzo si intitolasse la *Tour de Babel* ad indicare l'impossibilità di qualsiasi forma di comunicazione tra personaggi del tutto immersi nei propri soliloqui deliranti. Il paranoico è dunque incapace di distinguere tra i propri pensieri e la realtà. In lui, nota Ishaghpour, «qualunque pensiero diventa realtà, qualunque fatto è interpretato dal pensiero» (Ishaghpour 2005: 73). L'io del paranoico è monolitico, immune da qualsiasi genuino interesse per gli altri, che per lui sono sempre pedine da utilizzare, mezzi per i suoi scopi, oggetti da incorporare, oppure stolti da riconvertire, impostori da smascherare, nemici da distruggere. Non a caso, i verbi che esprimono gli elementi del potere: afferrare, domandare, sentenziare, condannare, riguardano relazioni nelle quali un soggetto riduce l'altro ad oggetto da manipolare, sezionare e dominare allo stesso modo del gatto che gioca col topo (Canetti 2006: 339-340).

Se questo è il quadro, si comprende perché la paranoia sia l'opposto della metamorfosi. Chiuso nella cittadella del proprio io irrigidito, il potente paranoico rigetta ogni elemento esterno e rimane fermo sulle proprie idee fisse, immune ad ogni mutamento. Proprio per questo il paranoico non può tollerare che altri siano capaci di metamorfosi che sfuggano al suo controllo, perché ciò significherebbe ammettere l'esistenza di una realtà autonoma dalla sua volontà manipolatrice. Il potente paranoico deve quindi monopolizzare la capacità di metamorfosi ed essere l'unico in grado di imporla; «innalzando e abbassando» gli altri, «egli fissa stabilmente in un preciso posto» (Canetti 2006: 458), crea un ordine e un sistema perfetto, senza lacune, controllabile in ogni suo elemento, dove tutto e tutti dipendono da lui. L'antimutamento che il paranoico impone agli altri è dunque non soltanto strumento per smascherare le intenzioni ostili di nemici all'apparenza amichevoli, ma anche il mezzo principale con il quale egli introduce la propria visione delirante nel mondo esterno. Imponendo a suo piacimento metamorfosi e ruoli, manipolando, conservando o distruggendo le vite degli altri secondo i propri piani, il potente paranoico soddisfa la sua massima aspirazione, ovvero la libertà assoluta di realizzare la propria immaginazione senza l'obbligo di rispettare la libertà altrui. Un desiderio che il Caligola di Camus esprimeva nel modo più chiaro possibile considerandosi: «l'unico artista che Roma abbia mai conosciuto, l'unico in grado

di agire come pensa» (Camus 2010: 56). Possibilità che Caligola esercitava non in virtù di una riconoscibile vocazione artistica ma per mezzo del potere, grazie al quale, l'imperatore romano aveva l'opportunità di creare e distruggere come nemmeno gli dei, pur sempre limitati dai loro simili, riuscivano a fare.

Si chiami tale aspirazione, passione per la sopravvivenza come fa Canetti (2007: 49) o istinto di autoconservazione selvaggia come la definiscono Adorno e Horkheimer (1997: 61-62), l'aspetto centrale dell'atteggiamento del paranoico è che tutto ciò che serve a incrementare la propria vita, a rafforzarla, a conservarla, a tenere lontano la morte, deve essere ottenuto³.

Non si deve credere, tuttavia, che la paranoia sia una degenerazione che colpisce soltanto i detentori del potere politico. Dietro la paranoia del potente, ci sono miriadi di micro-paranoie locali, sparse e frammentate, così come dietro il fascismo, osservano Deleuze e Guattari (2010), ci sono diversi nuclei molecolari di micro-fascismo. Mille forme differenti di paura servono ad alimentare le micro-paranoie: paura del diverso, dell'ignoto, timore della perdita delle tradizioni, delle identità stabili, dei punti di riferimento abitudinari. Più gli assi categoriali e i segmenti rigidi ed escludenti su cui si fondava l'uomo moderno (famiglia, stato nazionale, lavoro fisso, identità culturale) sono messi a repentaglio da vecchi e nuovi rischi impalpabili, più aumenta la pretesa di aggrapparsi alle vecchie strutture arborescenti, «alle macchine binarie che ci forniscono uno statuto ben definito» (Deleuze, Guattari 2010: 283). Sono dunque le guerre tra poveri, le lotte quotidiane per la sopravvivenza, le contese locali per gli spazi vitali, a fornire il brodo di coltura per il potere della paranoia. Il potere paranoico non si inventa nulla che non sia già presente e attivo a livello micro-politico, piuttosto, esso agisce come un coagulante delle micro-paranoie locali, le unisce, le fa risuonare, le mette in forma. Non si spiegherebbe la normalità dello stato d'eccezione che governa ampi settori della nostra vita, senza questa presenza molecolare della paranoia, senza l'incertezza diffusa che richiede continui interventi rassicurativi al di fuori delle normali procedure, in un circolo vizioso nel quale l'emergenza come risposta immediata ad uno stato di crisi senza fine, diventa giocoforza l'unico dispositivo di governo utilizzabile e utilizzato⁴.

La macchina paranoica funziona dunque riempiendo tutti i buchi provocati dalla paura della perdita. Con cosa? Con l'illusione della sopravvivenza. Anzi, più vaghi, imprevedibili ed improvvisi sono i pericoli, più efficacemente agisce il dispositivo paranoico. Terrorismo, crisi economiche, catastrofi am-

³ Roberto Escobar (2001: 51-69) definisce «tanatocrazia» il potere fondato sulla morte.

⁴ Sullo stato di eccezione come paradigma dominante della politica contemporanea, cfr. Agamben (1995), (2003).

bientali, per ogni rischio globale si tratta di trovare capri espiatori su cui scaricare paure e tensioni, qualcuno o qualcosa di sacrificabile, che dia al resto del gruppo l'illusione di poter sopravvivere un giorno in più, prima dell'inevitabile, prossima catastrofe.

È chiaro, pertanto, che l'attitudine paranoica non è un esercizio solitario di potere, ma una macchina per il dominio che per essere efficace ha bisogno di essere utilizzata sulle micro-paranoie delle masse. In altri termini, la differenza fondamentale tra un paranoico rinchiuso in manicomio come il Presidente Schreber (2007) ed Adolf Hitler consiste nella diversa capacità con cui il secondo riuscì ad interagire con le masse tedesche, interpretandone micro-paranoie e micro-fascismi diffusi.

L'ambivalenza della massa

La massa è fenomeno troppo sfuggente per essere concettualizzato. Canetti impiegò più di trenta anni della sua attività intellettuale per capirne i meccanismi e sebbene sia arrivato più in là di chiunque altro in questo tentativo, la massa resta fenomeno misterioso e sempre cangiante. Per parafrasare una nota affermazione di Clausewitz sulla guerra: la massa è un vero camaleonte perché in ogni caso concreto cambia un po' la sua natura. Senza quindi prescindere dall'estrema mutevolezza dell'idea di massa, mi sembra si possa affermare che essa oscilla tra un estremo in cui costituisce il materiale utilizzato dal potente paranoico per rendere concreto il proprio delirio, ad un altro, nel quale la massa è al contempo contenitore e vettore della volontà di mutamento politico dell'insieme dei suoi membri.

Bisogna pertanto provare a comprendere da dove discenda tale ambivalenza. Deleuze e Guattari hanno correttamente osservato, come Canetti individui due tipi di molteplicità, la massa e la muta. Caratteristiche della massa sarebbero:

La grande quantità, la divisibilità e l'eguaglianza dei membri, la concentrazione, la sociabilità dell'insieme, l'unicità della direzione gerarchica, l'organizzazione di territorialità o di territorializzazione, l'emissione di segni» (Deleuze, Guattari 2010: 81).

Tra le qualità della muta vi sarebbero invece:

La piccolezza, la restrizione del numero, la dispersione, le distanze variabili indecomponibili, le metamorfosi qualitative, le ineguaglianze come resti e superamenti, l'impossibilità di una totalizzazione o di una gerarchizzazione

fisse, la varietà browniana delle direzioni, le linee di deterritorializzazione, la proiezione di particelle (Deleuze, Guattari 2010: 81).

Sostanzialmente differente sarebbe pure la posizione del singolo individuo rispetto ai due tipi di molteplicità. L'individuo in muta, sostiene Canetti, «finirà per trovarsi sempre al *margin*», dentro e fuori al gruppo, in cerchio attorno al fuoco con i compagni a fianco «ma non alle spalle; le spalle restano nude ed esposte alla selva» (Canetti 2006: 112). Un legame fortissimo, intenso e personale unisce, dunque, il singolo individuo ad ogni membro della muta, ma ciò non gli impedisce di essere pienamente autonomo durante attività fondamentali come la caccia, libero di muoversi in uno spazio aperto, «solo pur essendo con gli altri», in posizione «schizo», sempre alla periferia, con un piede dentro e uno fuori rispetto al gruppo (Deleuze, Guattari 2010: 81). Nella massa, invece, l'individuo si sentirà sempre al centro, sovrastato, protetto e al contempo assorbito dal contatto con la folla, in una posizione paranoica contrassegnata «da tutte le identificazioni dell'individuo con il gruppo, del gruppo con il capo, del capo con il gruppo» (Deleuze, Guattari 2010: 81).

Seguendo questa distinzione la massa sarebbe quindi contrassegnata dalla tendenza alla paranoia, mentre la muta sarebbe aperta alla metamorfosi. Posto in questi termini, il problema sembrerebbe risolto con l'introduzione di un rassicurante dualismo che se non elimina tutte le difficoltà, fornirebbe almeno una rasserenante interpretazione dell'enigmatico fenomeno della massa. La questione tuttavia non è così semplice e come invitano a fare Deleuze e Guattari, bisogna diffidare di ogni ingenuo dualismo ed imparare ad individuare i caratteri paranoici della massa nella muta e le potenzialità di metamorfosi della muta nella massa.

Canetti, commentando i piani edilizi di Hitler riportati dal suo architetto Albert Speer, sostiene efficacemente che il *Führer* fu uno straordinario «empirico della massa» di cui conosceva caratteristiche, modalità di attrazione e concentrazione ed i mezzi per tenerla in vita, riattizzarla, addomesticarla (Canetti 2007: 243). Bisognerebbe tuttavia aggiungere che prima di arrivare al potere, Hitler fu per lungo tempo un eccezionale «empirico della muta». Sembra dimostrarlo la stessa biografia del futuro *Führer*, vissuta da soggetto ai margini, in posizione «schizo», dentro e fuori una delle piccole mute dell'estremismo politico tedesco degli anni successivi alla prima guerra mondiale. Un periodo nel quale Hitler imparò sicuramente a comprendere come il popolo tedesco fosse internamente animato da quei nuclei sotterranei e molecolari di micro-paranoia e micro-fascismo di cui si è parlato in precedenza. Egli si comportava da *Führer* già quando era semplice «capomuta» di una minuscola formazione politica con poche centinaia di attivisti, ed è plausibile che gli sparuti simpatizzanti che si trovava ad arringare, rappresentassero per lui solo un'anticipa-

zione delle grandi folle che avrebbe guidato una volta ottenuto il potere. Tutte le masse sulle quali Hitler edificò il proprio potere: la massa dei morti della prima guerra mondiale, quella dei reduci di guerra, quella dei disoccupati e della piccola borghesia timorosa di perdere condizione sociale e rispettabilità, l'inutile massa di marchi prodotta dall'inflazione e quella soffocante del debito di guerra tedesco; sono tutte esperienze che Hitler conobbe quando era ancora un soggetto reietto e periferico, sempre di fronte al pericolo di finire ai margini della società, in carcere o assassinato, un individuo pienamente schizofrenico prima ancora che paranoico.

Come non bisogna sorprendersi se all'interno di una muta si incontrano tendenze paranoiche tipiche della massa, allo stesso modo sbaglierebbe chi pensasse che la massa sia soltanto materiale inerte a disposizione del potente di turno. La massa, come non è superfluo ripetere, si manifesta in diverse forme. Così come può essere soggetta a pratiche di dominio che la riducono a strumento per amplificare l'aspirazione paranoica, la massa può anche diventare il luogo in cui la capacità di metamorfosi dei singoli soggetti raggiunge la massima potenza. Il passaggio da un estremo all'altro non è riconducibile a leggi storiche osservabili né ad un andamento ciclico o regolare. I due estremi sono soltanto tendenze dinamiche, elementi opposti, entrambi possibili, di un'unica idea. Ed è proprio considerando l'ambito delle possibilità che bisogna chiedersi se vi sia una potenza in grado di sospendere la monotona continuità di ruoli, gerarchie, ed identità stabilite che ciascun individuo sperimenta quotidianamente all'interno di una società moderna e organizzata. Questa potenza esiste e si manifesta in quella che Canetti chiama «scarica della massa», un momento in cui «si gettano le divisioni e tutti si sentono uguali [...]». In cui nessuno è di più, nessuno è meglio di un altro» (Canetti 2006: 22). È precisamente in questo istante nel quale ogni «singolo ha la sensazione di oltrepassare nella massa i confini della propria persona» (Canetti 2006: 23) che si sprigiona la forza della metamorfosi, ovvero del momento in cui l'individuo sperimenta la capacità di proiettarsi fuori dal proprio corpo, di entrare in rapporti di divenire con altri, di potenziare la propria volontà oltre i consueti limiti. È un'esperienza che l'uomo moderno avverte in massimo grado nella massa, laddove, seppur parzialmente, ritrova la sensazione di essere parte di un gruppo che doveva provare quando ancora viveva in mute di dieci o venti uomini.

Tra tutti i possibili «divenire muta» della massa, il processo di liberazione dalle distanze sociali e le possibilità di metamorfosi assumono forme più radicali in quella che Canetti definisce massa di rovesciamento e che qui chiamerò massa in rivolta. Ogni rivolta, afferma Jesi, si può descrivere come «una sospensione del tempo storico» (Jesi 2000: 23), ovvero una ristretta finestra nella quale si mette in discussione e si prova a ribaltare un assetto politico e sociale composto da istituzioni, regole, e gerarchie consolidate. Per dirla in termini canettiani,

la rivolta offre agli individui che vi partecipano l'opportunità di liberarsi dalle spine dei comandi accumulate nel tempo e di riappropriarsi della capacità di metamorfosi che il potere aveva loro estorto. Non è un fenomeno di poco conto, se si considera che solo all'interno di una rivolta vittoriosa l'individuo sperimenta quel senso di potenza che gli deriva dall'essersi finalmente alleggerito dagli obblighi del precedente sistema politico e dal poter vivere l'istante nel quale ciò che prima era politicamente impossibile cessa di esserlo. In questo senso, la rivolta mette realmente in moto il processo del desiderio e del divenire. Politicamente parlando, significa davvero nascere daccapo e riacquistare la capacità di iniziare qualcosa di nuovo di cui parla Hannah Arendt (2003: 129).

Il problema è che la felicità pubblica prodotta dal rovesciamento del vecchio sistema non dura in eterno. La massa si dissolve, ed ognuno fa ritorno a casa riacquistando il proprio nome e la propria individualità. Sebbene la situazione politica possa essere mutata, la tenacia costante della vita quotidiana con i suoi bisogni concreti torna gradualmente a riaffacciarsi. Inoltre per gli individui che con tanto entusiasmo hanno partecipato alla rivolta, essersi liberati dalle spine del vecchio sistema non significa avere automaticamente acquisito il diritto ad essere liberi. La libertà è ben altra cosa rispetto alla liberazione, e come avverte Arendt (2009), va fondata e costruita nel tempo. Lo stesso vale per la sensazione di eguaglianza sperimentata nella massa. Nell'ora della rivolta, ciascuno è uguale ad ogni altro, non esistono distanze sociali. Tuttavia, quando la rivolta finisce, anche i vecchi compagni di lotta possono diventare nemici. Può succedere allora che qualcuno si auto-proclami interprete autentico della rivolta e cominci ad accusare di tradimento e ad eliminare quelli con cui aveva marciato insieme. L'eguaglianza vissuta all'interno della massa diviene un lontano ricordo. I Giacobini diventano nemici dei Girondini, i Bolscevichi dei Menscevichi, gli Islamici dei Copti. La rivolta comincia a divorare i suoi figli, da sogno che era si trasforma in incubo, le metamorfosi sperimentate al suo interno si bloccano, vecchi e nuovi dualismi, soggettività molari ed identità rigide vengono riprese o costruite *ex novo*.

Dunque che fare? Bisogna rassegnarsi alla natura paranoica del potere? Oppure affidarsi alla presunta neutralità e naturalità del mercato e della tecnica? O in alternativa recuperare la dimensione palingenetica della politica, sperando che stavolta l'utopia non si trasformi in incubo? Forse più modestamente, una via di fuga esiste anche se non segue né un modello, né una forma prestabilita. È interessante notare come in un'opera ponderosa quale *Massa e potere*, che tocca tutti gli elementi fondamentali della struttura del potere, siano quasi del tutto assenti indicazioni normative su come l'agire politico dovrebbe essere conformato. Canetti rompe questo silenzio solo in due occasioni, sempre sullo stesso tema: ovvero quando parla del sistema del comando, delle spine che infligge su chi è costretto ad obbedirgli, del suo contenuto di

morte e della minaccia che esso rappresenta per la vita collettiva ed il futuro dell'umanità. In entrambi i casi Canetti non propone un modello normativo, si limita a dire che chi vuole sottrarsi all'aura mortifera del potere, deve svuotarlo dall'interno, «sottrargli la spina», renderlo innocuo come delle «dappole» (Canetti 2006: 403, 571).

Il potere non è tuttavia un'entità astratta, esso è detenuto sempre da uomini. È dunque chiaro che prima di intervenire sul potere, bisogna agire su noi stessi, sulle soggettività molari che ci irrigidiscono, sulle micro-paranoie di cui siamo portatori. Tornano in gioco la metamorfosi e il divenire, questa volta fatti agire per sottrazione prima che per costruzione⁵. Per «divenire-tutti», per costruire un mondo, avvertono Deleuze e Guattari, è innanzitutto necessario «eliminare tutto quello che è rifiuto, morte, superfluo [...], tutto ciò che fa mettere radici a ciascuno (tutti) in se stesso» (Deleuze, Guattari 2010: 338). In tal senso, la metamorfosi/divenire non è un ordine e neppure un disordine, è un concatenamento, una combinazione di flussi, energie, velocità, un generatore di potenza permanente che produce soglie di trasformazione, punti di transizione, singolarità.

Non si tratta affatto di cedere all'indistinto, bensì di recuperare quella che nella prima parte di questo articolo ho definito la caratteristica fondamentale dell'uomo, vale a dire il suo essere costitutivamente formatore di mondo, aperto, di passaggio, proprio perché, come dice Nietzsche (1886 [2010]: 68): l'uomo è «l'animale non ancora stabilmente determinato» e deve continuare ad esserlo per non auto-distruggersi.

Solo a questa condizione si potrebbe forse costruire un potere che come affermava il saggio taoista Lao Dan: «estende ovunque la sua opera benefica, ma non fa sentire di esserne l'autore. Aiuta e migliora tutti gli esseri umani senza che questi sentano di essere sotto la sua dipendenza» (Zhuang-Zi 2010: 72). Un potere di cui finalmente, il mondo ignora il nome.

Riferimenti bibliografici

- Agamben G. (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
 Agamben G. (2003), *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri, Torino.
 Alfieri L. (2008), *La stanchezza di Marte. Riflessioni sul tema della guerra*, Morlacchi, Perugia.
 Arendt H. (2003), *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano (ed. orig. 1958).
 Arendt H. (2009), *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1963).
 Bazzicalupo L. (2008), *La politica e le parole dell'impersonale*, in Id. (a cura di), *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Mimesis, Milano-Udine.

⁵ Laura Bazzicalupo (2008: 75) sostiene efficacemente che «il filosofo è tenuto a preservare lo spazio vuoto».

- Camus A. (2010), *Caligola*, Bompiani, Milano, (ed. orig. 1941).
- Canetti E. (2001), *Auto da fè*, Adelphi Milano.
- Canetti E. (2006), *Massa e potere*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1960).
- Canetti E. (2007), *La coscienza delle parole*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1976).
- Deleuze G. , Guattari F. (2002), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1972).
- Deleuze G. , Guattari F. (2010), *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma (ed. orig. 1980).
- Escobar R. (2001), *Il silenzio dei persecutori ovvero il Coraggio di Shahràzàd*, Il Mulino, Bologna.
- Gehlen A. (2010), *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano-Udine.
- Heidegger M. (1999), *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Melangolo, Genova (ed. orig. 1983).
- Horkheimer M. , Adorno T. W. (1997), *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1944).
- Ishaghpour Y. (2005), *Elias Canetti. Metamorfosi e identità*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. orig. 1990).
- Jesi F. (2000), *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Nietzsche F. (2010), *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano (ed. orig. 1886).
- Schreber D. P. (2007), *Memorie di un malato di nervi*, Adelphi, Milano.
- Uexküll von J. (2010), *Ambienti animali e ambienti umani. Una passeggiata in posti sconosciuti e invisibili*, Quodlibet, Macerata (ed. orig. 1934).
- Zhuang-Zi [*Chuang Tzu*] (2010), Adelphi, Milano.

I “molti” in politica: le masse

Franca Bonichi

Non esiste spazio vuoto tra cielo e terra,
bensì tutto è pieno di schiere e moltitudini
(antico proverbio ebraico)

Popolo, folle, maggioranze, masse, moltitudini sono alcune parole che ricorrono spesso nel lessico politico contemporaneo. Si tratta di parole che sono anche concetti con una lunga storia alle spalle, parole-concetto polisemiche, termini che spesso si riferiscono indifferentemente sia a comportamenti che ad attori. Un’ambiguità semantica questa che può essere messa in relazione con una difficoltà, probabilmente non solo analitica, a comprendere alcuni fatti che sembrano connotare l’esperienza politica contemporanea. Da un lato infatti l’attualità sembra costantemente affermare un indiscusso protagonismo sulla scena politica di leaders ed *élites* tanto che la funzione di *leadership*, soprattutto per opera dei media, finisce spesso per identificarsi con la politica *tout-court*. Questa percezione è d’altra parte corroborata dal progressivo intensificarsi di fenomeni attivi già da anni all’interno delle nostre società. Da tempo gli stessi processi di globalizzazione e di differenziazione sociale, i meccanismi della personalizzazione del potere, la funzione omologante prodotta dai media, causano vistosi segni di perdita di identità e di proposta politica in ampi settori sociali che appaiono sempre più configurarsi come ‘massa’, nell’accezione che gli studiosi delle *élites* hanno attribuito a questo termine. Al tempo stesso però l’attualità politica attribuisce un rilievo crescente a fenomeni, condotte, avvenimenti in cui sono coinvolte vaste collettività che sembrano svolgere un ruolo sempre più strategico nel conflitto politico, nella definizione dell’agenda, nel suggerire una prospettiva di mutamento.

I primi anni del nuovo millennio hanno visto la presenza di nuovi movimenti (per la pace, per la tutela dell’ambiente, per la difesa di beni e servizi di pubblica utilità...), la mobilitazioni di intere comunità locali (per la difesa

del territorio, per il mantenimento di certe strutture produttive, etc), le folle dell'America Latina (in Argentina, in Colombia, in Brasile), le masse popolari mobilitate dalle jihad islamiche, le popolazioni dei paesi dell'Europa orientale scese in piazza per difendere le regole democratiche. Ancora più recentemente abbiamo visto mobilitarsi le folle tunisine, egiziane, libiche che hanno posto fine a regimi dittatoriali vecchi di anni. Abbiamo assistito alle proteste nelle maggiori città cinesi, alle rivolte urbane negli Usa e in Gran Bretagna, ai movimenti degli *indignados*. All'interno delle democrazie occidentali (ed anche della nostra comunità nazionale) "le collettività" sono divenute maggiormente visibili in politica. Nei movimenti e nelle manifestazioni di folla che sono ritornate ad occupare la scena politica, attraverso originali forme di partecipazione rese possibili dall'introduzione delle nuove tecnologie, nelle pratiche di "una politica diffusa" fatta di associazioni, comitati, raccolte di firme.

Le *élites* d'altra parte sembrano riconoscere la rilevanza di questa tendenza dimostrandosi sempre più consapevoli della necessità di catturare ed incanalare la formidabile energia che questo "incremento di sovranità" potrebbe conferire al potere. Questa esigenza è sempre più visibile nelle pratiche politiche che spesso pagano un tributo non irrilevante ai modi della protesta populista, che producono una vistosa personalizzazione del potere, che utilizzano i media e i sondaggi come mezzi di legittimazione extraistituzionale. Si tratta di una rinnovata attenzione alla dimensione collettiva della politica che trova riconoscimento anche nella retorica e nel lessico in cui sono ricorrenti i richiami al popolo, alla gente, all'opinione pubblica.

Come è fin troppo evidente da questo eterogeneo elenco (diversi gli attori, le modalità, i contesti) non è facile individuare i tratti comuni a questi fenomeni. È impossibile anche non convenire sul fatto che i "segnali" cui si è fatto riferimento descrivano spesso eventi sostanzialmente marginali rispetto ai codici funzionali interni ai sistemi politici (anche quelli delle democrazie occidentali) che continuano invece ad operare prevalentemente secondo strategie "elitiste" di gestione del potere. Non solo, è anche opportuno aggiungere come questa maggiore visibilità assunta dagli attori collettivi contenga un'ambivalenza non facilmente risolvibile. È possibile infatti individuarvi una valorizzazione delle istanze di proposta e di partecipazione democratica e allo stesso tempo una importante opportunità per il potere di legittimarsi secondo modalità estremamente efficaci.

Tutto questo ammesso, sembra comunque innegabile che la visibilità dei "molti" in politica sia aumentata ed esprima una novità significativa e meritevole di essere indagata. A tal fine, operando un primo tentativo di analisi, potrebbero essere individuate per lo meno tre modalità attraverso cui questa rilevanza sembra manifestarsi.

I. Come partecipazione a manifestazioni e a moti spontanei di protesta. Le folle ormai da alcuni anni sono tornate a riempire le piazze e forse non è un caso se il magazine *Time* ha eletto persona dell'anno 2011 "*the protester*", non un individuo singolo ma una categoria di persone: le donne e gli uomini che in tutto il mondo sono scesi in piazza dando vita ad una molteplicità di movimenti sociali. I primi anni del nuovo millennio hanno visto le piazze e le strade, anche del nostro paese, occupate da folle enormi e variopinte: per la difesa del lavoro, per la pace, contro le scelte dei governi in materia economica e ambientale, per la difesa della scuola e dell'università pubblica, per chiedere risposte alla crisi economica improntate ad una maggior giustizia sociale. Non solo, spesso sono ascese alla ribalta dei media manifestazioni collettive in cui erano coinvolte intere comunità locali come nel caso della protesta in val di Susa contro la Tav, o della mobilitazione contro l'ampliamento della base Usa a Vicenza. E tutto questo per limitarsi solo alla situazione italiana.

Il numero dei partecipanti è balzato spesso in evidenza come tratto distintivo di queste manifestazioni e non solo per evidenziarne la consistenza. Particolarmente significativo a questo proposito risulta essere lo slogan del recente movimento degli *indignados* («siamo il 99%!») che intende delegittimare le soluzioni ufficiali per uscire dalla crisi proprio contrapponendo all'esiguità numerica delle élites finanziarie e politiche la propria "numero-sità". Una partecipazione tanto più significativa in quanto si manifesta in un'epoca, come quella attuale, fortemente caratterizzata da una espansione delle istituzioni della democrazia rappresentativa e dei mass media che farebbe ritenere superato il ricorso a forme di "azione diretta", non mediata, come quella espressa dalle folle. Un'attualità invece ampiamente riconosciuta da quanti, come Saskia Sassen, che notano come i conflitti di strada, fino ad un passato recente sempre complementari rispetto alle forme politiche consolidate, abbiano invece assunto ultimamente un ruolo assolutamente rilevante affidando all'occupazione dello spazio l'espressione più significativa del proprio potere.

In molti casi poi la scarsa presenza di simboli politici, la creatività personale (di slogan, segni, abbigliamento) dei partecipanti, l'eterogeneità di questi aggregati (diverse generazioni, provenienze sociali, esperienze politiche), ha fatto pensare più ad un'adesione personale o di gruppo primario, ad una risposta al richiamo di "un passa parola", piuttosto che alla tradizionale mobilitazione di un partito o di un'organizzazione. Iniziative quindi che sembrano caratterizzarsi per l'esistenza di un vincolo politico non sempre esplicito e comunque difficilmente riconducibile alle appartenenze politiche tradizionali (partiti, associazioni, gruppi). Non solo, queste forme di partecipazione possono essere ricondotte con difficoltà anche all'appartenenza ad un movimento per lo meno se ci riferiamo all'intenzionalità dell'azione sociale e ad una identità

comune dei membri fondata su una condivisa capacità di concepire un ordine sociale diverso da quello esistente¹.

Il frequente ripetersi di queste manifestazioni impone una riflessione sull'efficacia dei meccanismi di rappresentanza e di partecipazione democratica attualmente operanti. I "molti" che anche all'interno di un sistema democratico, decidono di dar vita ad una protesta aggregandosi in modo sostanzialmente spontaneo non possono infatti non interrogare la politica sullo stato di salute degli strumenti istituzionali di partecipazione, sul ruolo dei partiti nella formazione dell'opinione pubblica, sul rischio del diffondersi di una cultura politica che faccia dell'opposizione ai modi e agli uomini della politica ufficiale uno dei suoi tratti più caratterizzanti. È difficile stabilire se questa partecipazione, che sembra organizzarsi spesso secondo modelli "fai da te", possa essere qualificabile come antipolitica. Quello che pare indubitabile è che come i movimenti, e le altre iniziative di "politica diffusa", anche queste "folle attive" sembrano attraversare la nostra democrazia senza però produrre cambiamenti di rilievo nelle pratiche e nei meccanismi che la regolano. L'immediatezza degli obiettivi, la fragilità delle aggregazioni, la "leggerezza" dell'organizzazione sembrano infatti rimbalzare contro la complessità della politica che appare ignorare sostanzialmente queste istanze. Più che di una sordità intenzionale sembra trattarsi di una difficoltà strutturale, quella di un sistema regolato da un codice funzionale che, per permettere la sua conservazione e la sua riproduzione, sempre meno può aprire spazi al dialogo e alla partecipazione democratica. Ecco allora che spesso le azioni dei "molti" non riescono neppure ad ottenere riconoscimento e legittimazione e finiscono quindi per restare ai margini dell'arena politica.

Questa partecipazione spontanea e diffusa, anche contro le intenzioni dei suoi attori, rischia di ridursi ad esperienza "privata" (anche se vissuta insieme agli altri), a sfogo o testimonianza, senza potersi tradurre in una funzione pubblica di cittadinanza da esercitare secondo le modalità del *problem solving* e della mediazione. Assumendo questo punto di vista la visibilità dei "molti" in politica potrebbe allora prendere i connotati che la riflessione sociologica attribuisce alle "folle".

II. Come moltitudine di subordinati. Le collettività moderne vivono problemi planetari (demografici, energetici, economici, sanitari) e la dimensione di massa della politica contemporanea è resa evidente proprio dalle enormi moltitudini che coinvolge. Non solo, la quantificazione di certi fenomeni, che si esprime in numeri e percentuali, viene sempre più utilizzata come indicatore

¹ Cfr. Gallino L. (1993), *Movimento sociale* in «Dizionario di sociologia», Utet, Torino: 434.

delle tragiche disuguaglianze che affliggono il nostro mondo. Redditi, consumi, sviluppo demografico, speranze di vita, accesso all'istruzione si distribuiscono in modo estremamente differenziato tra i "pochi" e i "molti" e questo anche all'interno delle democrazie occidentali. Tuttavia il radicale mutamento nella struttura dei conflitti sociali che, fino ad un passato ancora recente, si caratterizzavano per l'appartenenza di classe, di religione, di famiglia, rende difficile individuare categorie analitiche in grado di rappresentare con efficacia questa condizione di asimmetria sociale. Sappiamo anche come questi mutamenti non abbiano però prodotto una società più egualitaria e come la nostra contemporaneità si caratterizzi per nuovi *cleavages* indotti dai processi di globalizzazione che si trovano ad affiancare le tradizionali disuguaglianze. Bisogna inoltre aggiungere che, se è ragionevolmente possibile ammettere la presenza di nuovi gruppi sociali antagonisti, di nuovi *winners* e *losers*², i connotati sociali e culturali di queste appartenenze non sono sempre facilmente individuabili. Allo stesso modo, anche all'interno di articolazioni territoriali circoscritte come la nostra comunità nazionale, sembra ancora di là da venire una convergenza dei *losers* su un progetto politico alternativo in grado di realizzare un mutamento sociale significativo.

In modo forse un po' riduttivo si potrebbe allora affermare che il numero (il fatto di essere molti) sembra costituire un tratto comune tra le moltitudini contemporanee dei subalterni e i gruppi sociali diseredati del passato (ceti, classi, masse popolari). I numeri infatti evidenziano anche, con la forza dei dati statistici, una situazione generalizzata di deprivazione di risorse e di opportunità (di reddito, di speranze di vita, di consumi, di istruzione), comune a moltitudini sempre più vaste, cui corrisponde una condizione altrettanto drammatica di dipendenza, di soggezione, e spesso anche di umiliazione. Condizione di cui l'elemento unificante più significativo, anche se socialmente non sempre individuabile, sembra quello di trovarsi dalla stessa parte rispetto ad una linea di frattura che continua ad attraversare anche le società post-industriali, dividendole tra un "alto" e un "basso". Una condizione comune che tuttavia non è sempre facile collocare all'interno delle tradizionali appartenenze sociali soprattutto quando il potere si rende "astratto" nei meccanismi finanziari e nelle logiche di mercato e la condizione di subordinazione si frantuma all'interno delle società occidentali, o diventa "invisibile" nel sottosviluppo e nell'emarginazione. Una condizione sociale su cui il pensiero sociologico ha prodotto una elaborazione importante che può essere sintetizzata nel concetto di "massa".

² Cfr. Kriesi H. (1999), *Movements on the Left, Movements on the Right: putting the Mobilization of two new Types of social Movement into political Context*, in Kitschelt H. (edited by), *Continuity and Change in Contemporary Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge: 400

III. Come legittimazione del potere. Determinante a proposito di questa ultima modalità è il riferimento ad una crisi di rappresentanza che sembra coinvolgere sempre più i sistemi democratici contemporanei. Una crisi le cui cause sono certamente molteplici ma le cui ragioni più profonde vanno probabilmente ricercate in una progressiva perdita di contatto dei sistemi politici con una “sostanza sociale reale” di cui il popolo, la classe, il proletariato costituivano i riferimenti più significativi. Una crisi ancora più evidente nella difficoltà che le istituzioni (ma anche i partiti) incontrano quotidianamente nel rappresentare e ricomporre la costellazione di interessi, bisogni, disagi, paure, che le trasformazioni sociali hanno prodotto. Una crisi di rappresentanza che si configura spesso (*ex parte populi*) come insofferenza verso una politica sentita come estranea e lontana dai cittadini e che si manifesta attraverso tutta una fenomenologia che va dall’assenteismo e dall’apatia fino alla costituzione di nuove formazioni e nuove modalità di aggregazione e di partecipazione. Ma è una crisi percepita anche *ex parte principis*, dal momento che ormai da alcuni decenni i detentori del potere, pure all’interno dei sistemi democratici, hanno manifestato l’esigenza di superare i modi della rappresentanza e della leadership tradizionalmente tipici di un modello di democrazia prevalentemente procedurale (secondo la famosa “definizione minima” proposta da Norberto Bobbio), dando vita ad un rapporto diretto con l’elettorato, cercando di sondarne gli umori, tentando di conquistarne i favori col ricorso ad una decisa personalizzazione del potere. D’altra parte è l’ingresso delle masse popolari all’interno dei sistemi politici, da cui in passato erano state escluse, a determinare una progressiva assunzione da parte della maggioranza della popolazione di un ruolo di attore istituzionale che tradizionalmente era stato appannaggio delle élites. In questo ambito può quindi non risultare improprio utilizzare il riferimento al termine maggioranze per evidenziare alcuni fenomeni che sottolineano la rilevanza che il “numero” può assumere in politica. Ecco allora che le masse popolari possono diventare interlocutori privilegiati del leader, massa d’urto da mobilitare nella pratica politica dei regimi totalitari. In altri contesti invece la maggioranza può perdere il riferimento a concrete collettività, ridursi a procedura e “il principio della maggioranza” diventare il tratto distintivo della democrazia moderna, la fonte principale della sua legittimazione. Infine nelle nostre società post-moderne la maggioranza può ancora essere identificata con l’opinione della gente, oggetto di sondaggi e rilevazioni costanti, riprodotta attraverso i media, riferimento sempre più esclusivo del potere e suo autoreferente principio di legittimazione.

Da considerazioni analoghe prende spunto questo saggio che intende fare riferimento ad alcuni testi classici del pensiero sociologico per interrogarsi sulle reali possibilità di partecipazione che si prospettano per i “molti” in politica e sul ruolo che la stessa politica, e soprattutto quella delle democrazie, riserva

alla collettività dei cittadini in un momento come quello attuale in cui i tradizionali strumenti di rappresentanza sembrano aver perso, per lo meno in parte, la loro efficacia.

Non potendo per ovvi motivi di spazio sviluppare un discorso che faccia riferimento a tutte e tre le modalità sopra individuate, questo articolo si limiterà a trattare della dimensione di "massa" dei "molti" in politica ed in particolare di quella condizione di alienazione ed insieme di potenzialità che sembra connotarla.

Una moltitudine di subordinati: la massa

Nel vocabolario delle scienze sociali il concetto di massa è tra i più indeterminati e il suo uso corrente spesso si sovrappone a quello scientifico. Come osserva von Wiese³, ogni autore che si sia occupato dell'uso sociologico della parola massa è stato costretto (in modo più o meno dettagliato) a dire qualcosa "sulla critica dell'uso linguistico".

Pur tenendo conto di questa difficoltà, la seguente osservazione di Theodor Geiger sembra costituire un buon punto di partenza: «Nonostante i significati che nei particolari differiscono fortemente gli uni dagli altri, il termine "massa" contiene sempre l'idea di una molteplicità disarticolata, collegata spazialmente o dinamicamente, di unità omogenee» (*Ibidem*). Pur nella sua sinteticità questo assunto ha il pregio di mettere in luce due elementi impliciti nel termine. Il primo è quello della "molteplicità", che è ben evidenziato da quegli usi che pongono il termine in contrasto con lo scarso, il poco, il raro. Il secondo, in coerenza con l'etimologia⁴ del vocabolo, allude ad una entità "disarticolata" che sintetizza i significati di un qualcosa che è ancora materiale, non formato, non differenziato.

Come è stato osservato, prima di riferirsi ad una realtà sociale, il termine è usato soprattutto in senso spregiativo da autori molto lontani tra loro (da Agostino⁵ a de Maistre) ma che sembrano condividere la convinzione che «la quantità nelle cose umane stia dalla parte del male» (Geremek 1980: 813). Bisognerà arrivare al romanticismo per trovare un'accezione positiva del ter-

³ 3 von Wiese L. (1968), *Sistema di sociologia generale*, Torino, Utet (ed. orig. 1933): 669.

⁴ Esiste un generale consenso nel far derivare l'origine del termine dalla parola greca μάζα che significa "impasto per il pane" o dal verbo greco μάσσειν che significa impastare. In latino il termine *massae* assume invece il significato di "ammasso" di qualsiasi tipo di materiale, come i metalli, il sale, o la pece.

⁵ La *massa perditionis*, la *massa dannata* sono le espressioni attraverso cui Agostino vuole significare che i peccati condannano alla perdizione la maggior parte del genere umano.

mine; ma la denominazione cambierà e si parlerà di popolo, rappresentato al contrario della massa, come portatore di valori culturali specifici e di un preciso ruolo politico. Con lo sviluppo del processo di democratizzazione alle collettività culturali che via via si avvicenderanno sulla scena sociale e politica verranno attribuiti nomi e ruoli diversi da cui discenderanno giudizi e definizioni teoriche diverse.

Affrontare quindi il tema delle masse significa non solo fare i conti con una vasta gamma di interpretazioni, ma anche e soprattutto con diverse impostazioni ideologiche, spesso assolutamente opposte, tanto da poter essere collocate lungo un *continuum* le cui polarità potrebbero essere costituite da quelle posizioni che esprimono “paura e disprezzo” e da quelle che invece manifestano “speranza”⁶. La prima posizione che può essere sintetizzata nella formula delle masse come “tomba dell’uomo razionale”, fa capo al conservatorismo romantico e alla critica che Hegel e gli hegeliani di destra formulano nei confronti della società industriale e borghese. Si presenta con una pretesa di scientificità nelle analisi dei classici della psicologia delle folle (Tarde, Le Bon, Sighele) che finisce per costituire un significativo elemento di legittimazione di tutte le teorie elitiste del potere, sia di quelle classiche che di quelle democratiche.

Parallelamente si afferma una concezione delle masse come “culla di una umanità migliore” il cui riferimento principale è da individuare nella tradizione del movimento operaio internazionale ed in particolare nel marxismo, secondo cui alle “masse popolari”, alle “masse operaie”, alle “masse proletarie” è affidata una speranza di liberazione e quindi un ruolo messianico.

La concezione pessimista come quella ottimista, se contribuiscono solo parzialmente a chiarire il concetto di massa, ci rendono anche pienamente consapevoli della difficoltà di arrivare ad una definizione che possa prescindere dalle diverse impostazioni ideologiche e dai diversi contesti storico-culturali. Tenendo conto di questi problemi, si cercherà di arrivare ad una precisazione del concetto selezionando una ad una, le proprietà più comuni attribuite alle masse dall’analisi sociologica e notando come la progressiva addizione di ciascuna di queste qualità agisca restringendo, allargando, o comunque facendo variare, l’oggetto designato.

⁶ Cfr. Zylberberg J. (edited by) (1986), *Masses et Post-modernité*, Meridiens Klincksieck, Paris.

La forza del numero

Il numero non ha unicamente l'effetto *aritmetico* di centuplicare l'intensità di un'opinione risentita; il numero è di per sé fonte della subitanea e straordinaria onnipotenza [della folla]" (S. Sighele, *L'intelligenza della folla*).

Come risulta dalla citazione di Theodor Geiger, tra gli autori esiste un consenso ampiamente generalizzato nel ritenere il numero, un attributo imprescindibile nel definire la nozione di massa.

Il riconoscimento teoricamente più esplicito è forse dovuto a Sombart. Nella sua nota classificazione egli pone infatti al primo posto la nozione "statistica" delle masse (le masse come grandi quantità di uomini) da cui fa poi derivare la definizione della disciplina statistica come "scienza delle masse".

Sottolineare questa dimensione aritmetica, nonostante possa apparire come la riaffermazione di una ovvia tautologia, consente invece di sviluppare alcune considerazioni. Da un lato infatti permette di contestualizzare la nozione di massa all'interno di una ben precisa epoca storica e di un particolare ambito socio-culturale. È infatti con la caduta dell'*ancient-regime* che le masse popolari vengono introdotte, come presenza fisica e come opinione pubblica, nelle strutture costanti della vita politica, operando una rottura clamorosa rispetto alla tradizione. Non si tratta di una novità assoluta, nelle epoche precedenti si possono trovare degli antecedenti: la società politica di tipo antico non ignorava le masse, ma come è stato osservato, «l'ossatura stessa della vita politica era fatta in modo tale che esse ignoravano la politica». (*Ivi*: 827). Ma il riferimento alla dimensione aritmetica e quindi alla numerosità delle masse popolari introduce anche altre considerazioni. Rari sono infatti gli autori che assumendo unicamente la notazione numerica si accontentano di una definizione "minima" che si limiti a definire la massa come un aggregato molto numeroso. Più spesso il numero è valorizzato perché registra e conta l'omogeneità di condizione e/o di comportamento dei soggetti che vi fanno parte e quindi sottintende un elemento di "omologazione". Nello stesso tempo però la conta di uguali, escludendo chi uguale non è, presuppone una differenziazione, una giustapposizione, per cui le masse risultano molto spesso definite per contrapposizione alle non-masse, all'individuo in quanto tale, alle *élites*. Il riferimento al numero finisce quindi per introdurre anche un elemento di "eteronomia".

Una realtà amorfa

Un riferimento importante, che testimonia dell'esigenza di superare una definizione puramente aritmetica, è costituito dalla sociologia formale tedesca,

precedente l'avvento del nazismo, che distingue tra massa e moltitudine⁷. In particolare von Wiese, pur ammettendo che il confine tra i due aggregati sia piuttosto fluido, si riferisce alla massa, non come ad una semplice entità numerica ma come ad una formazione sociale che sebbene sia “disorganizzata”, sarebbe comunque caratterizzata da un “orientamento comune”(von Wiese 1968: 678-81). Il carattere sociale e non meramente aritmetico della massa è esplicitamente messo in evidenza anche da Adorno e Horkheimer quando, in una delle loro celebri lezioni, affermano che la massa è un prodotto sociale. «[La massa] non è un fenomeno primario, ma secondario; e gli uomini non si fanno massa per semplice quantità numerica, ma sotto l'azione di condizioni sociali determinate» (Horkheimer, Adorno 2001: 94).

La numerosità si configura quindi come un attributo necessario, ma non sufficiente e si potrebbe anche aggiungere che, se la “conta” dei suoi membri e quindi il numero assume rilevanza, questo avviene proprio in virtù del fatto che la massa è una moltitudine particolare, una moltitudine composta da omologhi.

Quella che potremmo individuare come la prima sintesi generale sulla società di massa, è proposta da Ortega y Gasset (1883-1955) nella sua opera *La ribellione delle masse* del 1929. Dopo la Grande Guerra, secondo Ortega, si verificano notevoli mutamenti nel processo di socializzazione degli abitanti delle società occidentali. Una rapida industrializzazione modifica bruscamente le condizioni materiali di vita delle masse popolari, abolendo i valori e i modelli di comportamento tradizionali. A questo processo si accompagna uno sviluppo democratico che generalizza i diritti e crea le premesse giuridiche per una inevitabile diffusione dell'uguaglianza fino al determinarsi di quello che Ortega identifica come il trionfo della “iperdemocrazia”.

Oggi assistiamo al trionfo di una iperdemocrazia, in cui la massa opera direttamente senza legge, per mezzo di pressioni materiali, imponendo le sue aspirazioni e i suoi gusti. È falso interpretare le nuove situazioni come se la massa si fosse stancata della politica e ne devolvesse l'esercizio a persone ‘speciali’. Tutto il contrario. Questo era quello che accadeva nel passato, questo era la democrazia liberale. La massa presumeva che, in ultima analisi, con tutti i loro difetti e le loro magagne, le minoranze s'intendevano degli affari pubblici un po' più di essa. Adesso invece, la massa ritiene d'aver il diritto d'imporre e di dar vigore di legge ai suoi luoghi comuni da caffè. Io dubito che ci siano state altre epoche della Storia in cui la moltitudine giungesse a governare così diret-

⁷ Wilhelm Vleugels e Theodor Geiger negano che la massa possa essere considerata «una morta moltitudine di mere unità», von Wiese L. (1933 [1968]), *Sistema di sociologia generale*, cit. : 677.

tamente, come nel nostro tempo. Per questo parlo di iperdemocrazia (Ortega y Gasset 1929 [1982]: 36).

La conseguenza è che le differenze tradizionalmente definite tra massa e minoranze risultano cancellate e il mondo uniformato.

In un buon ordinamento delle cose pubbliche, la massa è quella che non può agire da se stessa. Questa è la sua missione: essa è venuta al mondo per essere diretta, influenzata, rappresentata, organizzata, fino a cessare di essere massa (*Ivi*: 137).

C'è un fatto che, bene o male che sia, è il più importante nella vita pubblica europea dell'ora presente. Questo fatto è l'avvento delle masse al pieno potere sociale. E siccome le masse, per definizione, non devono, né possono dirigere la propria esistenza e tanto meno governare la società, vuol dire che l'Europa soffre attualmente la più grave crisi che tocchi sperimentare ai popoli, nazioni, culture. Questa crisi si è verificata più di una volta nella storia. La sua fisionomia e le sue conseguenze sono note. Se ne conosce anche il nome. Si chiama la ribellione delle masse (*Ivi*: 29).

Ortega y Gasset spiega bene il passaggio da una concezione della massa come mera determinazione quantitativa (una moltitudine), alla massa come identificazione di una specifica costruzione sociale, introducendo la nota tipologia dell'"uomo-massa", l'uomo medio, che della massa è il campione sociale proprio in quanto ne conferma e riproduce le caratteristiche più salienti⁸. In questo modo si converte ciò che era mera quantità, la moltitudine, in una determinazione qualitativa: «L'uomo-massa è l'uomo "medio" che è tale proprio in virtù del fatto che non si differenzia dagli altri uomini, ma ripete in se stesso un tipo generico» (Ortega 1982: 17). Ortega traccia quindi un famoso ritratto dell'uomo-massa, destinato ad essere poi riproposto da diversi autori successivi.

Se si studia la struttura psicologica di questo nuovo tipo d'uomo si giunge a queste constatazioni: 1) un'impressione nativa e fondamentale che la vita è facile, sovrabbondante, senza tragiche limitazioni; e per ciò ciascun individuo medio ritrova in sé una sensazione di dominio e di trionfo che 2) lo invita ad affermarsi così come è, a riconoscere per buono e completo il suo patrimonio morale ed intellettuale. Questo appagamento lo porta a chiudersi ad ogni istanza esterna,

⁸ Opportunamente Luciano Pellicani osserva come il tratto costitutivo dell'uomo-massa non sia quello di essere multitudinario, di appartenere alla massa, quanto quello di essere l'esatto contrario dell'individuo, distinto e contrapposto al collettivo, in cui la società occidentale aveva riposto tutti i suoi valori. Cfr. Pellicani L. (1978) *Introduzione a Ortega y Gasset*, Liguori, Napoli.

a non ascoltare, a non mettere sulla bilancia le proprie opinioni e a non far conto degli altri. La sua sensazione intima di dominio lo stimola costantemente ad esercitare un'azione di predominio. Agirà quindi come se soltanto lui e i suoi consimili esistessero al mondo; e pertanto 3) interverrà dovunque, imponendo la sua volgare opinione, senza miraggi, senza contemplazioni, senza tramiti né riserve, vale a dire, secondo un regime di azione diretta (*Ivi*: 119).

L'“uomo-massa” è quindi rappresentato come rozzo e passivo, mosso dall'unica preoccupazione di ricercare il proprio benessere e di soddisfare i suoi appetiti materiali. È un prodotto della crescita tumultuosa della società industriale, ma nello stesso tempo è fuori della società perché è privo di legami con la tradizione e sprovvisto di memoria storica. «Simile ad un primitivo apparso improvvisamente in un ambiente complesso e altamente civilizzato, [*l'uomo massa*] è una sorta di *Naturmensch* cui sfugge il fatto che la cultura in cui e di cui vive è il risultato precario di secoli di sforzi reiterati, di geniali invenzioni e di fortunate sperimentazioni» (Ortega 1982: 17). Ha un basso livello culturale che, insieme alla volgarità, spiega la scarsa attitudine al dialogo, il ricorso all'azione diretta (o alla passività) e la disposizione ad affidarsi a dei “semplificatori” (questi per Ortega sono i dittatori) piuttosto che a farsi rappresentare dalle élites tradizionali.

Questa concezione della massa come realtà amorfa ed omogenea assumerà un preciso riferimento in letteratura, quello della “società di massa”⁹. La massa nel suo significato moderno risulta pertanto configurarsi come un prodotto della società industriale che esprime in questa formazione tutte le sue potenzialità disgregatrici. La società di massa comporta infatti un riferimento permanente alla standardizzazione, alla omogeneizzazione, in breve ad una uguaglianza di condizioni, situazioni e comportamenti individuali e sociali. La letteratura sulle masse si riferisce, spesso in maniera critica, a questo valore di uguaglianza che produce uniformità delle condizioni di vita, routine dei comportamenti, livellamento dell'individualità. «La massa travolge tutto ciò che è singolare, individuale, qualificato e selezionato» (*Ivi*: 37).

È significativo il fatto che questa rappresentazione delle masse, come realtà amorfa e indifferenziata, rozza e irrazionale, dimostri una sorprendente persistenza in periodi storici e in contesti culturali molto diversi tra loro¹⁰e, registrando un consenso molto generalizzato, finisca per assumere i caratteri

⁹ Il termine “società di massa” (*Massengesellschaft*) è stato introdotto nel linguaggio scientifico da Karl Mannheim nel 1935.

¹⁰ Alla celebre descrizione dell'uomo massa elaborata da Ortega si sono ispirati numerosi autori tra gli altri: David Riesman e William Kornhauser, Hannah Arendt e Herbert Marcuse, Karl Mannheim ed Erich Fromm.

di un vero e proprio tipo ideale. Karl Mannheim coglie bene le motivazioni di questa continuità quando nella sua opera *Uomo e società*¹¹ si interroga sui motivi del ricorrente affermarsi di "elementi irrazionali" nella vita sociale di cui il comportamento delle masse si configura come uno degli aspetti più significativi. Esplicitamente afferma però di non credere a risposte che facciano riferimento ad elementi extrasociali, come quelli che si richiamano ad invarianti della natura umana, siano queste individuali o collettive. Secondo Mannheim, per comprendere le motivazioni del periodico ricorrere di comportamenti irrazionali nella vita sociale è invece determinante cogliere appieno la matrice sociale di questi processi. Acquisire quindi consapevolezza di come all'interno delle società occidentali operino sia quei meccanismi che provvedono al controllo di comportamenti irrazionali, sia quelli che sono responsabili del loro affermarsi. Assumendo questo punto di vista le masse diventano allora "massa omogenea e disorganizzata", manifestazione di una specifica socialità, in quanto prodotto di una particolare fenomenologia collettiva caratterizzata dalla disgregazione delle appartenenze e delle relazioni precedenti. Costituiscono quindi l'effetto di condizioni sociali che ricorrono periodicamente in momenti storici anche diversi, ma comunque caratterizzati da un mutamento sociale intenso e rapido. La letteratura sociologica sottolinea queste particolari fasi storiche proponendo rappresentazioni delle masse e del loro comportamento che, pur nelle evidenti diversità, sono in qualche modo ricorrenti e coerenti con quel certo idealtipo di "massa" che abbiamo ricostruito.

Le prime analisi sulle masse accompagnano l'affermarsi del processo di democratizzazione e la crisi dell'ordine sociale tradizionale, mentre un'altra fase significativa di studi è quella che analizza le masse in Europa tra le due guerre e il loro ruolo nella rottura dell'ordine liberale e nell'avvento delle dittature.

Dagli anni Ottanta del secolo scorso fino ai giorni d'oggi il concetto di massa e di società di massa si è incrociato con altre categorie analitiche come quelle di "società post-industriale", "società post-capitalista", "società corporata", "società dei consumatori", "società dell'informazione" e altri ancora. Si tratta di espressioni che non si escludono a vicenda, ma che piuttosto si riferiscono a diversi aspetti di un unico complesso fenomeno che è quello dell'acuirsi di un processo di massificazione che oscura le vecchie appartenenze sociali, politiche e geografiche e che mette in primo piano il ruolo delle grandi *corporations* e della dipendenza da un potere sociale che appare sempre più astratto.

¹¹ Mannheim K. (1940 [1959]), *L'uomo e la società*, Edizioni di Comunità, Milano.

In particolare sembra di poter cogliere una consonanza tra alcune analisi, come quelle di Zygmunt Bauman e Richard Sennett, relative agli effetti dei processi di globalizzazione sulle masse popolari e gli assunti che classicamente definiscono la società di massa. Anche nelle società contemporanee occidentali le masse popolari sembrano infatti caratterizzarsi per quegli aspetti di progressiva perdita di identità individuale, di sradicamento, di subordinazione ad istanze sempre più omologanti che risultano sostanzialmente coerenti con la tipologia della società di massa.

Una riconosciuta “eterogeneità sociale”

Fino a qui abbiamo dato conto di una raffigurazione delle masse che potremmo così sintetizzare: “la massa è la maggioranza della popolazione considerata come un tutto indifferenziato, privo di articolazioni interne come ruoli, classi e funzioni” (Mucchi Faina 2002: 14). Questa rappresentazione trova forse una delle sue icone più significative nel ritratto dell’“uomo eterodiretto” che David Riesman traccia nel suo *The Lonely Crowd* del 1953. In quest’opera Riesman constata come, nel corso del Novecento, si sia progressivamente costituita nei paesi occidentali una “folla solitaria”, composta di individui incapaci di giudicare e di controllare il proprio destino e come all’individuo autodiretto, consapevole e responsabile, si sia gradualmente sostituito un individuo eterodiretto, semplice gregario di questo o quel gruppo di pressione cui si affida unicamente per la difesa dei propri interessi settoriali¹².

Si è anche già notato però come il concetto di massa, per come è possibile derivarlo dalla letteratura sociologica, sia segnato da un’ambivalenza. Nella massa la stratificazione concreta e dettagliata si dissolve, le differenze di professione, di situazione materiale, di status sociale passano in secondo ordine, ma nello stesso tempo la massa si definisce anche per opposizione, rispetto al leader, alle *élites*, all’individuo, ad aggregazioni sociali più complesse. Assumendo questo punto di vista la nozione di massa può quindi essere considerata appartenere ad una interpretazione dicotomica della società in cui viene valorizzata una divisione tra un “alto” e un “basso” della collettività cui si fa riferimento. «Nella riflessione sulla società sembra che questa dicotomia faccia parte del sapere sociale più semplice, della coscienza comune. Poiché il sociale

¹² Quella di Riesman risulta essere una rappresentazione di particolare interesse se si considera che la situazione di alienazione in cui si trova la maggioranza della popolazione è fatta derivare, in coerenza col suo approccio pluralista, da una polverizzazione del potere, piuttosto che da un accentramento di questo nelle mani di pochi. Cfr. Riesman D. (1953 [1956]), *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna.

è il dominio del potere e della proprietà, sia gli uomini che le società vengono suddivisi in *honestiores* e in *humiliores*, ricchi e miserabili, potenti e umili, padroni e servi» (Geremek 1980: 814). Si tratta di una divisione forse semplicistica, e quindi consapevolmente sottovalutata dalla sociologia moderna, impegnata ad individuare differenziazioni più articolate (classi, strati, gruppi), ma in ogni caso ben presente nei classici del pensiero sociologico.

A questo proposito basterà ricordare le pagine che Max Weber dedica, nell'ambito della sua sociologia del potere, a sostenere la "superiorità del piccolo numero" rispetto alla massa dei governati. Con questa formula Weber non solo esprime la convinzione che la politica sia sempre diretta dall'alto, tramite gruppi ristretti, ma manifesta anche un profondo scetticismo sul fatto che il processo di democratizzazione, cui sta assistendo, sia effettivamente in grado di mutare la natura oligarchica del potere ed invece non introduca esclusivamente un cambiamento nella selezione del gruppo dirigente e nelle modalità di esercizio dell'autorità. Nelle opere di Gaetano Mosca (1858-1941), Vilfredo Pareto (1848-1923) e Roberto Michels (1876-1936) il termine massa, senza che sia possibile attribuirgli una definizione univoca, può essere riferito ad una precisa condizione politica e sociale. Massa sono tutti coloro che non hanno privilegi, né reale accesso al potere, sono le classi governate, la cui condizione è quella di lavorare, sono coloro che sono contrapposti alle *élites* dei privilegiati, che esercitano il potere e che vivono del lavoro altrui. Quella di massa individua quindi, in primo luogo, una posizione di subordinazione sociale e di dipendenza politica che Vilfredo Pareto così sintetizza: «Il meno che possiamo fare è di dividere la società in due strati, cioè uno strato superiore dove stanno di solito i governanti, ed uno inferiore dove stanno i governati» (Pareto 1964: § 2047).

Si tratta di una concezione delle masse che attraversa tutta la letteratura elitista e trova uno degli aggiornamenti più significativi nelle analisi di Charles Wright Mills¹³. Il sociologo americano utilizza il concetto di massa per descrivere la condizione di subordinazione in cui si trovano gli operai e le classi medie americane a metà degli anni Cinquanta. Secondo la sua analisi infatti nel sistema sociale del capitalismo avanzato le maggiori decisioni sono ormai

¹³ Di fatto la posizione di C. Wright Mills si diversifica da quella degli elitisti classici per aspetti non secondari. A questo proposito così scrive Giorgio Marsiglia: «Una delle caratteristiche essenziali del modello elitista di Mills è costituita dall'esistenza, dietro una distribuzione del potere a tre livelli (livello superiore, occupato dall'élite; livello medio, dove agiscono il Congresso, i partiti e l'apparato politico tradizionale; livello inferiore, al quale è relegata la massa della popolazione) della polarizzazione tra élite e massa. Al pari degli elitisti classici come Mosca, Mills ritiene che la massa disorganizzata sia il necessario corrispettivo dell'esistenza dell'élite, ma nella sua analisi la massa non è una semplice categoria residuale, bensì una realtà sociale prodotta e perpetuata dagli stessi processi strutturali e istituzionali che generano l'élite». Cfr. Marsiglia G. (a cura di) (1977), *C. Wright Mills. Antologia degli scritti*, Il Mulino, Bologna: 34-5.

assunte da una “*élite del potere*” di cui fanno parte i vertici della gerarchia economica politica e militare.

Nell’analisi di Mills le masse presentano caratteristiche peculiari rispetto al modello classico elitista in quanto non sono viste come costitutivamente incapaci di partecipare alle decisioni ma piuttosto come disinformate e/o ingannate dalla élite. La massa risulta essere quindi un prodotto storico dello stesso processo sociale che ha causato la formazione della élite. E anche il “grande pubblico americano” formato da piccoli gruppi di persone che si scambiano le proprie idee su base di parità, in associazioni volontarie, collegate fra loro in modo che si sviluppi un’opinione pubblica democratica, per il sociologo americano costituisce ormai una rappresentazione del tutto idealizzata. Ad esso si è sostituita la massa priva di quei caratteri di indipendenza di giudizio e di autonomia di azione che invece formavano proprio i caratteri peculiari del “pubblico”.

La nozione di massa, secondo la letteratura elitista, connota quindi una condizione di subordinazione e una situazione di dipendenza su cui vale senz’altro la pena soffermarsi. Come abbiamo osservato il termine massa, proprio in virtù dell’opposizione che sottende, appartiene ad una interpretazione dicotomica che prescinde dalle complesse reti di funzioni e ruoli sociali che sono invece alla base delle analisi pluraliste della società. Ammettere tuttavia l’esistenza di una dicotomia tra classi dominanti e masse non significa necessariamente per i teorici delle *élites* riconoscere alle masse una soggettività politica, né accettare il conflitto politico come legittimo. Al contrario questi autori fondano l’assunto principale del loro approccio realistico alla politica proprio sulla “scoperta” del fatto che il conflitto sociale è, da sempre, una lotta tra minoranze. Nelle loro opere, le definizioni delle masse sono scarse, comunque generiche e ricorrono quasi sempre ad una determinazione in negativo: la massa si configura pertanto come una categoria residuale rispetto all’*élite*, è una non-élite. L’unico attributo della massa finisce allora per essere la sua opposizione strutturale rispetto alla classe dirigente, la sua posizione di subordinazione. Una posizione di subalternità che è giustificata sostanzialmente da due argomenti¹⁴.

Il primo è quello della superiorità della classe dominante rispetto alla massa, superiorità evidente nel termine “*élite*” introdotto da Pareto. La società, sostiene Pareto, non è formata da uguali, ma gli individui sono fisicamente, moralmente, psicologicamente diversi. Le *élites* si affermano nella società non tanto perché controllino risorse importanti o occupino posizioni di potere, ma soprattutto perché sono dotate al massimo livello di qualità personali come

¹⁴ Cfr. Femia J. (2001), *Against the Masses. Varieties of Anti-Democratic Thought since the French Revolution*, Oxford University Press, Oxford. Cfr. in particolare “The Futility Thesis”: 67-109.

l'intelligenza, l'astuzia, il coraggio, la competenza etc. Le masse ("la classe non eletta") invece a causa della loro ignoranza e della loro apatia sono destinate ad ubbidire e ad essere manipolate.

La curva della distribuzione della ricchezza, nelle nostre società, varia assai poco da un'epoca all'altra. Quella che fu chiamata *la piramide sociale* è in realtà una trottola... I ricchi ne occupano il vertice, i poveri sono alla base... La forma della curva non è dovuta al caso. Questo è certo. Essa dipende probabilmente dai caratteri fisiologici e psicologici degli uomini... Questa forma non cambia... essa può essere considerata pressoché costante, in media e per un tempo limitato. [...]

Supponendo gli uomini disposti a strati secondo altri caratteri, per esempio secondo la loro intelligenza, la loro attitudine a studiare la matematica, il loro ingegno, musicale poetico, letterario, i loro caratteri morali etc. si avranno probabilmente delle curve di forma più o meno simili a quella che abbiamo trovato per la distribuzione della ricchezza... Gli stessi individui non occuperanno i medesimi posti nelle stesse figure... Ma qualora si dispongano gli uomini secondo il loro grado di influenza e di potere politico e sociale, nel maggior numero di società saranno almeno in parte, gli stessi uomini classe governante poco numerosa, che si mantiene al potere, parte colla forza e parte col consenso della classe governata, che è molto più numerosa (Pareto 1916 [1964]: § 2241).

Se la massa non può essere intesa come un soggetto collettivo¹⁵, ha tuttavia una funzione all'interno del sistema sociale. Tutte le società, secondo Pareto, tendono a realizzare una condizione di equilibrio. Si tratta di un equilibrio dinamico però che implica il fatto che le *élites* adeguino via, via le loro qualità¹⁶ alle esigenze sempre mutevoli della funzione di leadership. La stabilità della classe eletta è precaria («La storia è un cimitero di aristocrazie» (*Ivi*: §2241, §2242, §2243, §2244, *passim*) e dipende dalla sua capacità di rinnovarsi, o meglio di adeguare la sua composizione inserendo quegli elementi che abbiano i requisiti più consoni ad esercitare la funzione di governo più efficace rispetto a quel dato momento ("circolazione delle élites"). In questo processo è coinvolta

¹⁵ «Nelle società nostre, l'unità sociale è l'individuo[...]. *Ivi*: § 2037.

¹⁶ Pareto individua queste qualità utilizzando la sua teoria dei "residui". Pareto dedica tre capitoli (VI, VII, VIII) del *Trattato* al tema dei "residui". I "residui", che non vanno confusi né con i sentimenti, né con gli istinti, sono raggruppati in sei classi di cui soprattutto le prime due sono particolarmente rilevanti per la composizione della *élite*. Per quanto dal *Trattato* non si possa dedurre una definizione rigorosa, "l'istinto delle combinazioni" è proprio degli innovatori, di chi agisce, trasforma, rompe con le tradizioni, mentre "la persistenza degli aggregati" è proprio di quanti vogliono conservare l'assetto sociale esistente, di chi difende la tradizione e la continuità.

anche la classe governata¹⁷, perché è dal suo seno che vengono cooptati coloro che hanno le qualità, le capacità, le attitudini più adatte per governare la società in quel particolare periodo.

Il secondo argomento è quello che sottolinea come il rapporto asimmetrico tra *élites* e masse sia un prodotto inevitabile della complessità sociale. La sostanza di questo argomento, sviluppato soprattutto da Mosca¹⁸ e da Michels¹⁹ è che le moderne organizzazioni (non solo lo Stato, ma anche i partiti, le imprese), proprio per la complessità che le caratterizza, e per i processi di differenziazione e di specializzazione che vi operano, necessitano di una funzione di leadership per garantire coesione e unità di direzione.

La democrazia non è concepibile senza organizzazione. Anzitutto l'organizzazione dà consistenza alla massa. Poche parole possono bastare per la dimostrazione di questa tesi. Una classe che ponga determinate rivendicazioni alla società e intenda realizzare quelle ideologie e quegli ideali che sono sorti dalle stesse funzioni economiche che essa adempie, ha bisogno, sia in campo economico che in campo politico, di una organizzazione, come unico mezzo per costituire una volontà collettiva... Da un punto di vista culturale, psichico, economico fisiologico, il proletariato è l'elemento più debole della nostra società. L'individuo isolato, se fa parte della classe lavoratrice, è abbandonato senza alcun aiuto all'arbitrio di chi è economicamente più forte... Solo nella misura in cui si organizzano in massa e danno al loro aggregato una struttura, i proletari acquistano capacità di resistenza politica e dignità sociale[...].

Il significato e l'importanza del proletariato risiede solo nel suo numero. Ma per dare espressione a questa forza numerica occorre che il proletariato si schieri compatto e che mantenga una disciplina. Il principio dell'organizzazione deve quindi considerarsi la *conditio sine qua non* della direzione sociale delle masse. Ma questo indispensabile principio politico se da un lato evita la disorganizzazione delle masse, la rocciosa Scilla che gli avversari sperano esse incontrino, dall'altro urta in Cariddi, e cioè in una serie di altri pericoli. Infatti la sorgente da cui sgorgano le correnti conservatrici per riversarsi sulla pianura della democrazia

¹⁷ Di fatto Pareto dedica molta più attenzione ad indagare la "circolazione orizzontale", quella in cui sono coinvolte le *élites* che non fanno parte all'inizio della classe eletta di governo.

¹⁸ Per tutti cfr. Bobbio N. (1971), *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari: 199-218.

¹⁹ Tra Mosca e Michels c'è comunque un modo molto diverso di valutare il rapporto tra classe dirigente e organizzazione. «Mentre per Mosca l'organizzazione era vista soprattutto come un requisito indispensabile per la formazione della minoranza governante e uno strumento per l'esercizio del suo potere, Michels tende a dimostrare che la stessa organizzazione, soprattutto se di ampie dimensioni, costituisce l'ambiente da cui sorge inevitabilmente un gruppo dirigente che col tempo si trasforma da leader in oligarca». Sola G. (2000), *La teoria delle élites*, Il Mulino, Bologna: 93.

dove talvolta causano straripamenti rovinosi al punto da renderla irriconoscibile, ha quello stesso nome, si chiama cioè: organizzazione.

Chi dice organizzazione dice tendenza all'oligarchia. E' insito nella natura stessa dell'organizzazione un elemento profondamente aristocratico. Il meccanismo dell'organizzazione, mentre crea una solida struttura, provoca nella massa organizzata mutamenti notevoli, quali il totale capovolgimento del rapporto del dirigente con la massa e la divisione di ogni partito o sindacato in due parti: una minoranza che ha il compito di dirigere ed una maggioranza diretta dalla prima[...] (Michels 1911 [1966]: 55-7).

Particolarmente significative risultano le pagine in cui Michels analizza l'apatia politica delle masse che a suo parere costituisce una motivazione determinante per spiegare il costituirsi di un potere oligarchico anche all'interno dei partiti democratici e socialisti. I militanti di base manifestano tutta una serie di caratteristiche negative che, al di là di ogni demagogia, rendono impossibile non solo la partecipazione, ma anche ogni possibilità di controllo democratico sui leaders. Michels individua tra queste una importante differenza di livello culturale tra la base e i vertici del partito che costituisce la causa ed insieme l'effetto dei processi di specializzazione e personalizzazione che investono le organizzazioni politiche. L'incompetenza della massa non ha però solo cause culturali, ma è radicata in alcune caratteristiche che le sono proprie come il particolarismo, una naturale tendenza alla delega, una innata disposizione al culto della personalità del leader.

L'incompetenza delle masse che, eccettuate poche questioni fondamentali, in cui però esse non sanno formulare soluzioni proprie e solo difficilmente vagliarle, può essere ovunque verificata, costituisce la base più salda del potere dei dirigenti. Nello stesso tempo essa conferisce loro una giustificazione sia pratica che politica e, fino ad un certo punto morale. L'incapacità obbiettiva della massa a provvedere direttamente ai propri interessi rende necessaria la presenza di uomini che vi provvedano in vece sua... Il principio della divisione del lavoro crea specialisti. Non a torto quindi si è voluto paragonare l'esigenza di una leadership alla necessità che ha determinato lo specializzarsi della professione medica o chimica. Ma specializzazione significa autorità. Come si obbedisce al medico, perché in virtù di lunghi studi conosce il corpo umano meglio del paziente stesso, in egual modo il paziente politico deve rimettersi al suo leader, il quale possiede la competenza politica che a lui per forza difetta (*Ivi*: 125-38 *passim*).

Non si esagera se si afferma che il numero di cittadini forniti di diritti politici che abbiano un interesse spiccato per il bene pubblico raggiunge un'entità piuttosto modesta. Per la maggioranza, la stretta correlazione che vi è tra il

bene del singolo e il bene della collettività non è affatto evidente. I più neppure percepiscono che gli affari di quell'istituto che si chiama Stato hanno influenza e producono contraccolpi sui loro interessi privati, sulla loro prosperità e sulla loro vita, reputando, come argutamente osservò Tocqueville, molto più importante e significativo *'s'il faut passer un chemin au bout de leur domaine'*, piuttosto che interessarsi a tutta la pubblica amministrazione e ai presupposti teorici che la governano... La maggioranza è ben lieta se si trovano uomini pronti ad occuparsi per lei degli affari. Il bisogno di essere guidati, per lo più nella forma di un vero e proprio culto degli eroi, è illimitato nelle masse, anche nelle masse organizzate dei partiti operai (*Ivi*: 94).

Da entrambi gli argomenti deriva, secondo i teorici delle *élites*, la previsione che anche le società del futuro saranno regolate secondo gli imperativi impliciti nella ferrea "legge dell'oligarchia" e conseguentemente una valutazione sprezzante sulle concrete possibilità di affermazione della sovranità popolare e della democrazia, considerata una delle tante "formule politiche", utili solo come legittimazione del potere. Molti dei motivi addotti dagli esponenti dell'elitismo (soprattutto da Michels che sviluppa maggiormente il tema) per giustificare l'inferiorità politica delle masse sono simili a quelli utilizzati dagli psicologi della folla o dai critici della teoria della democrazia. Mosca, Pareto e Michels arrivano infatti a legittimare l'ordine dominante con l'argomento dell'incompetenza delle masse, declinandolo però in una forma ancora più radicale. Paradossalmente il vero ruolo politico riconosciuto alle masse sembra infatti da ricercarsi nella disposizione ad essere manipolate, propria di questo aggregato. Poco importa la modalità; il ruolo della massa è comunque passivo, sia che ceda agli allettamenti della "formula politica", sia che si lasci trascinare dal fascino dei *meneurs*.

Le masse possiedono una tendenza profonda al culto della personalità. Esse necessitano nel loro idealismo primitivo di divinità terrene, cui si legano di amore tanto più cieco quanto più fortemente sono oppresse dalla durezza della vita... In genere, l'adorazione dei militanti per i loro dirigenti rimane allo stato latente, rivelandosi con sintomi percepibili solo agli osservatori più acuti, quali sono ad esempio il tono di venerazione con cui si pronuncia il nome dell'idolo, l'assoluta docilità con cui ogni sua parola viene ascoltata, l'indignazione con cui si respinge ogni appunto mosso alla sua persona (*Ivi*: 101-2).

E' assai facile che l'adorazione provochi, in chi se ne vede fatto oggetto, la megalomania. La smisurata vanità, non scevra talvolta di spunti ridicoli che riscontriamo così spesso nei *leaders* delle masse moderne, ha la sua origine, oltre che nella personalità stessa dei *self made men*, nel costante interesse che essi trovano nella massa. Ma tale presunzione, esercitando un potere suggestivo, torna

a sua volta a reagire sulle masse, in cui suscita viepiù l'ammirazione per i capi, costituendo così un nuovo elemento per la loro supremazia (*Ivi*: 109).

Questa mancanza di autonomia costituisce forse il tratto più peculiare della rappresentazione che gli autori elitisti propongono delle masse, una caratteristica che può valere la pena considerare con maggiore attenzione. In primo luogo non è difficile scorgere in questa raffigurazione un intento polemico e una intenzione di delegittimazione. Dietro il rifiuto a guardar dentro le masse (ad interrogarsi su che cosa esse siano sul piano della loro composizione e su quale progettualità possano esprimere) c'è infatti da parte dei classici dell'elitismo una esplicita volontà di negare alle masse popolari ogni riconoscimento politico e di sottrarre credibilità al progetto di emancipazione che in quegli anni si andava affermando. Questa intenzione, proprio per il modo radicale con cui si esprime è però palesemente in contrasto con l'evidenza storica e in tal modo finisce per costituire una implicita ammissione della novità destabilizzante rappresentata dalla presenza delle masse popolari sulla scena politica e una conferma della percezione, allora largamente condivisa, di queste come "classi pericolose" rispetto all'ordine dominante.

Si potrebbe però ancora notare come la nozione di massa, con quegli attributi di passività ed insieme di potenziale antagonismo che la caratterizza, sia coerente con una interpretazione del potere in cui il dominio non si manifesta solo come forza esterna, come coercizione ma si interiorizza anche come norma, come 'massima dell'agire' dei dominati. Una dimensione dei rapporti di potere, cui fa esplicitamente riferimento anche Max Weber quando tratta del tema dell'"obbedienza". Una particolare condizione di subalternità che spiega la difficoltà che, nel corso della storia, le masse popolari hanno manifestato nel porsi come soggetto antagonista del conflitto politico e l'attitudine ricorrente a modulare forme molto differenziate di resistenza. Il ruolo politico che le masse popolari hanno prevalentemente svolto è stato infatti un ruolo subordinato e raramente la volontà collettiva si è espressa in forma di azione politica. Spesso infatti, stando anche alle analisi degli storici sociali, "i piccoli" si oppongono "ai grandi" col silenzio e frequentemente la presenza delle masse sulla scena storica si traduce in immobilità. «Si potrebbe dire che la presenza delle masse si manifesta col silenzio, il mormorio e il grido, che la storia delle masse fa comparire a turno, senza che si tratti di una successione unilineare, masse silenziose, masse che mormorano, masse che gridano» (Geremek 1980: 831). Il silenzio delle masse, negli imperi d'oriente o negli Stati dell'occidente esprime storicamente o una certa felicità di vivere in armonia con la natura, di cui gli uomini sono parte integrante, oppure nasconde il rifiuto dell'ordine esi-

stente e la collera contenuta che non attende altro che esplodere²⁰. Le “masse che mormorano” non accettano più la loro situazione e prendono coscienza dell’ingiustizia dell’ordine sociale. Il folklore conserva ricordo di questa contestazione della quale sono strumenti, il riso, il sogno che riunisce il passato al futuro il ricordo e il lamento. Il “mormorio” sfocia spesso nel “grido”. Non è ancora il momento della rivolta o della sollevazione, il “grido” può limitarsi infatti ad un atto individuale e collettivo di disubbidienza, ad una manifestazione di collera collettiva.

Un potenziale antagonismo

Alcuni autori dalla constatazione dell’amorfismo delle masse fanno derivare una collocazione implicitamente extrasociale di queste. Così il giovane Marx²¹ con la sua definizione della massa come “non società” e Simmel che pone all’origine di tutti i comportamenti collettivi soltanto motivazioni negative e distruttive e nel nichilismo russo individua il tipo stesso dell’ideologia del movimento di massa. Le masse quindi, assumendo questo punto di vista, si configurerebbero come semplici aggregati, presenze “collettive”, ma, proprio per l’amorfismo e il nichilismo che le definisce, si caratterizzerebbero per la negazione dei legami sociali o per lo meno per loro “diluizione”²².

È però significativo che da un autore come Jean Baudrillard giunga l’ammissione dell’ambiguità che anche le masse contemporanee esprimerebbero. Baudrillard infatti, nel suo libro *À l’ombre des majorités silencieuses ou la fin du social* (Baudrillard 1985), se nega persino la possibilità di una definizione sociologica del termine massa, giunge a dichiarare che, benché le masse non siano dotate né di coscienza autonoma, né conseguentemente di una propria cultura, esprimono tuttavia uno sconcertante paradosso: quello di non essere un gruppo-soggetto ma neppure un mero oggetto di dominio e manipolazione.

²⁰ Sul silenzio delle masse, confronta anche l’opera di Pasquale Rossi, socialista calabrese, Rossi P. (1898), *L’animo della folla*, Riccio, Cosenza, e un più recente saggio su di lui: Cornacchioli T. Spadafora G. (2000), *Pasquale Rossi e il problema della folla*, Armando, Roma.

²¹ Cfr. *Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto* (1841-42) in cui Karl Marx sostiene che la filosofia diventerà forza materiale solo quando si impadronirà delle masse, viste come un aggregato di proletari ancora privi di adeguata coscienza di classe.

²² Adorno e Horkheimer, nella lezione che dedicano alla massa sottolineano quanto la concezione di una collocazione extrasociale delle masse sia ricorrente e visibile nelle contrapposizioni proposte da alcuni analisti: “anima di classe e anima della razza” in Le Bon, “massa organizzata e disorganizzata” in MacDougall, “gruppo e massa” in Geiger, “massa e pubblico” in Allport e Lippman. Cfr. Horkheimer M., Adorno T. W. (1956 [2001]) *Lezioni di Sociologia*, cit. : 92.

Tutti gli sforzi per farne un soggetto (reale o mitico) urtano contro una sfavillante impossibilità di presa di coscienza autonoma. Tutti gli sforzi per farne un oggetto, per trattare e analizzare la massa come una materia grezza, secondo leggi oggettive, urtano contro l'evidenza inversa cioè l'impossibilità di una manipolazione determinata delle masse o di una loro comprensione in termini di elementi, di relazioni, di strutture e di insieme (Baudrillard 1982 [1985]: 37).

Forzando un po' Baudrillard si potrebbe allora suggerire che la presenza e il ruolo politico delle masse possa essere inteso solo a patto di individuare una sorta di "attività" celata dietro la mancanza di soggettività. Nella frase di Baudrillard soggetto e oggetto non sono infatti termini antitetici proprio perché la rilevanza politica delle masse non è riducibile né a mera "affermazione", né a mera "negazione", ma si manifesta piuttosto nei termini un po' paradossali di una sorta di "potenza dell'inerzia". Una rappresentazione questa che per certi aspetti richiama quella linea di riflessione marxista secondo la quale sono le masse che "creano la storia".

Il marxismo, come è noto, introduce infatti il tema della dialettica²³ "della negazione" e "dell'affermazione" nell'analisi dell'esistenza e dell'azione delle masse. Nel loro aspetto amorfo le masse popolari ("classi sociali in sé") non sono che l'oggetto della storia, sono cariche di passività, attente agli impulsi esterni, capaci solo di uno sforzo negativo teso unicamente alla distruzione dell'ordine stabilito. Le masse appaiono invece come attrici decisive sulla scena della storia, come soggetto storico quando acquistando consapevolezza del ruolo storico, quando si trasformano in "classi sociali per sé".

All'interno di questo tipo di considerazioni, appare inevitabile un riferimento ad Antonio Gramsci (1891-1937) notando come la sua concezione delle masse popolari si ponga, per aspetti significativi, in controtendenza rispetto alla vulgata ufficiale del socialismo italiano, in quegli anni molto influenzata dall'impostazione positivista di Enrico Ferri²⁴ e sostanzialmente coerente con le analisi dei classici psicologi della folla.

Alcuni punti di vista della riflessione di Gramsci²⁵ si rivelano di indubbio interesse per il discorso affrontato in questa sede. Tra questi l'assunto secondo

²³ Nei grandi dibattiti sulle masse (Geiger 1926; Ortega y Gasset 1929) la confutazione delle tesi marxiste sulle masse sottovaluta questa ambivalenza tra "negativo" e "positivo". In particolare va considerata la assoluta diversità che secondo Geiger esiste tra proletariato e masse che si sostanzia proprio con il carattere distruttivo e irrazionale di queste ultime.

²⁴ Enrico Ferri (1856-1929) socialista, direttore dell'*Avanti!* dal 1904 al 1908, avvocato penalista può essere considerato il fondatore della sociologia criminale. Tra i suoi allievi è anche Scipio Sighele.

²⁵ Secondo Palmiro Togliatti, Antonio Gramsci era stato «il capo della classe operaia [. . .] capace di trarre in piena luce la parola che risponde esattamente a ciò che la massa intera, in quel momento, sa, può e vuole fare». Togliatti P. (1972), *Antonio Gramsci*, Editori Riuniti, Roma: 4-5.

il quale le masse sarebbero da considerarsi come agenti della storia, assunto che però Gramsci declina in modo non del tutto scontato. Gramsci infatti, in coerenza con la sua adesione alla “filosofia della prassi”²⁶, nega decisamente che il massimo fattore della storia siano i fatti economici “bruti” e valorizza invece il ruolo “delle società degli uomini”, ricorrendo spesso a metafore desunte dal mondo animale o dalla biologia per sottolineare la matrice sociale delle strutture, sia economiche che culturali.

Il numero, la massa.... ha saldato la convinzione che ogni singolo ha di partecipare a qualcosa di grandioso che *sta maturando* e di cui ogni nazione, ogni partito, ogni sezione, ogni gruppo, ogni individuo è una *molecola*...I milioni d'infusori che nuotano nell'Oceano Pacifico costituiscono sterminati banchi coralliferi sotto il livello dell'acqua: un terremoto fa affiorare i banchi e un nuovo continente si forma (Gramsci 1914-18 [1958]: 85-6).

Per i comunisti che si riattaccano alla dottrina marxista la massa degli operai e dei contadini è la sola espressione genuina e in nessun modo falsabile del processo storico del capitale. Coi movimenti spontanei e incoercibili che si verificano diffusamente nel suo seno, con gli atteggiamenti spirituali che danno una nuova configurazione ai suoi diversi strati, la massa indica il senso preciso del suo sviluppo storico, rivela gli atteggiamenti e le forme successive, annunzia la decomposizione e lo sfacelo dell'organizzazione capitalistica della società (Gramsci 1919-20 [1954]: 95-6).

Questo ruolo storico raramente però si esplica in modo intenzionale ma più spesso si manifesta nella forma di una “volontà mancata” delle masse. Secondo Gramsci infatti, anche quando la direzione del processo storico sembra determinata da altre cause (meccanismi evolutivi astratti o leggi sul modello di quelle naturali), le masse vi esercitano un ruolo decisivo proprio attraverso la passività e la disorganizzazione che le caratterizza. «Ciò che avviene, non avviene tanto perché alcuni vogliono che avvenga, quanto perché la massa degli uomini abdica alla sua volontà». Il potere quindi può agire efficacemente all'interno della società solo contando sul “potere negativo” da parte delle masse popolari (quindi sull'indifferenza, sull'assenteismo, sulla rinuncia alla partecipazione politica, per apatia o per mancanza di capacità), risorsa che si rivela assolutamente indispensabile per alimentare gli effetti del fatalismo e della necessità storica.

²⁶ «La “filosofia della prassi” è» per Gramsci «costruzione di volontà collettive corrispondenti ai bisogni che emergono dalle forze produttive oggettivate o in via di oggettivazione e dalla contraddizione tra queste e il grado di cultura e di civiltà espresso dalle relazioni sociali». Ricchini C., Manca E., Melograni L. (a cura di) (1987) *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Editrice l'Unità, Roma: 93

L'indifferenza opera potentemente nella storia. Opera passivamente, ma opera. È la fatalità ciò su cui non si può contare; è ciò che sconvolge i programmi che rovescia i piani meglio costrutti; è la materia bruta che si ribella e la strozza...Ciò che avviene, non avviene tanto perché alcuni vogliono che avvenga, quanto perché la massa degli uomini abdica alla sua volontà, lascia fare, lascia aggruppare i nodi che solo la spada potrà tagliare, lascia promulgare le leggi che solo la rivolta farà abrogare lascia salire al potere gli uomini che poi solo un ammutinamento potrà rovesciare. La fatalità che sembra dominare la storia non è altro appunto che apparenza illusoria di questa indifferenza, di questo assenteismo. Dei fatti maturano nell'ombra, poche mani, non sorvegliate da nessun controllo, tessono la tela della vita collettiva, e la massa ignora perché non se ne preoccupa. Ma i fatti che hanno maturato vengono a sfociare; ma la tela tessuta nell'ombra arriva a compimento: e allora sembra sia la fatalità a travolgere tutto e tutti, sembra che la storia non sia che un enorme fenomeno naturale, un'eruzione, un terremoto, del quale rimangono vittima tutti, chi ha voluto e chi non ha voluto, chi sapeva e chi non sapeva, chi era attivo e chi era indifferente (Gramsci 1914-18 [1958]: 78-9).

La rappresentazione delle masse, che Gramsci propone, manifesta alcune sintonie suggestive con quella dei classici dell'elitismo. L'assenza di autonomia politica produce «una massa enorme di individui disorganizzati in ogni senso, innocenti del molto male e del poco bene che si [attua]...che [rifiuta] ogni responsabilità perché fuori di ogni iniziativa». La massa è un "materiale grezzo" per la storia fatta da altri, materiale appunto e non coscienza, facile preda per gli "stregoni" al servizio religioso di ogni mistero. Le grandi masse popolari sono ancora informi, ancora polverizzate in un brulichio animalesco di individui senza disciplina. Le affinità con gli autori elitisti però si arrestano qui. Gramsci non considera infatti queste caratteristiche come tendenze del comportamento collettivo, definite da regolarità statistiche e tanto meno da pulsioni originarie e istintivistiche, quanto piuttosto come l'effetto di un permanente stato di subalternità. Se le masse infatti sono ancora disorganizzate e prive di autonomia, questa condizione, ben lungi da fornire un argomento valido di legittimazione per un esercizio oligarchico del potere, costituisce invece, per Gramsci, una prova significativa del fatto che le classi popolari si trovano sotto l'influsso di un potere partigiano e alienante.

Primo elemento [per la riflessione politica] è che esistono davvero governati e governanti, dirigenti e diretti. Tutta la scienza e l'arte politica si basano su questo fatto primordiale, irriducibile (in certe condizioni generali). Le origini di questo fatto sono un problema a sé che dovrà essere studiato (per lo meno potrà e dovrà essere studiato come attenuare e far sparire il fatto, mutando certe condizioni identifi-

cabili come operose in questo senso). ... Nel formare i dirigenti è fondamentale la premessa: si vuole che ci siano sempre governati e governanti, oppure si vogliono creare le condizioni in cui la necessità di questa condizione sparisca? cioè si parte dalla premessa della perpetua divisione del genere umano o si crede che essa sia solo un fatto storico rispondente a certe condizioni? (Gramsci 1975: 34-5).

Questa osservazione introduce un altro tema della riflessione gramsciana che è quello relativo alla condizione politica dei “subalterni”. Un analista contemporaneo nota che, nonostante quella di “subalterno” individui uno stato che ha le sue radici nel “mondo della produzione”, tuttavia questa categoria per Gramsci sembra possedere una ampiezza storica maggiore. Negli *Scritti Giovanili* le masse subalterne vengono individuate negli “strati profondi di umanità sommersa”, negli “umili strati della passività sociale”, ma anche come una sorta di costante arcaica della storia umana, esistente dal tempo in cui un’iniziativa politica collettiva era impensabile, e singolarmente persistente sino alla nostra contemporaneità. Il tratto che attraversa la condizione di subalterno è una ricorrente mancanza di “iniziativa storica”, politica e culturale.

Il subalterno unifica la realtà della storia e la sua negazione; la sua esistenza infatti è reale ed insieme manchevole di ciò che costituisce l’essenza dell’atto storico: l’autonoma volontà politica. In tal senso nel subalterno si fa presente e si offre all’osservazione lo storicamente negativo. Un negativo che ha la figura concreta di un determinato gruppo umano con caratteristiche precise e che non è quindi la pura e astratta possibilità irrealizzata. Tale negativo non è deducibile; esso è solo fattualmente constatabile dalla rilevazione storica e la sua esistenza non è mai recuperabile nella armonia compiuta di una dialettica che lo faccia momento negativo necessario per l’apparizione sempre vittoriosa del positivo (Nardone: 56).

La subalternità però non si configura soltanto come mancanza di iniziativa storica ma si manifesta anche attraverso un particolare modo di reagire delle masse popolari cui Gramsci si riferisce col termine di “spontaneità”²⁷. La spontaneità individua quindi quel tanto di volontà collettiva, ancora germinale e ambigua che la classe subalterna esprime. Si caratterizza per rivendica-

²⁷ Quello sulla “spontaneità” è un noto dibattito all’interno della teoria e della prassi marxista. In questa sede ci limiteremo a ricordare la critica che Gramsci rivolge a Sorel e agli anarcosindacalisti che è sostanzialmente quella di negare l’importanza del partito e di non proporsi la creazione di una volontà collettiva ma di presupporla già formata. L’attività della massa ancora dispersa per Gramsci, conserva infatti per Sorel il suo carattere primitivo ed elementare, distruttivo e immediato.

zioni "ristrette e parziali", di ordine economico-corporativo che generalmente tipizzano una fase sindacale, ma che non contraddistinguono ancora un ruolo di egemonia politica e culturale delle masse.

La psicologia dei contadini, era in tali condizioni, incontrollabile; i sentimenti reali rimanevano occulti, implicati e confusi in un sistema di difesa contro gli sfruttamenti, meramente egoistica, senza continuità logica, materiata in gran parte di sornioneria e di finto servilismo. La lotta di classe si confondeva col brigantaggio, col ricatto, con l'incendio dei boschi, con lo sgarrettamento del bestiame, col ratto dei bambini e delle donne, con l'assalto al municipio: era una sorta di terrorismo elementare, senza conseguenze stabili ed efficaci. Obiettivamente quindi la psicologia del contadino si riduceva a una piccolissima somma di sentimenti primordiali dipendenti dalle condizioni sociali create dallo Stato democratico-parlamentare: il contadino era lasciato completamente in balia dei proprietari e dei loro sicofanti e dei funzionari pubblici corrotti, e la preoccupazione maggiore della sua vita era quella di difendersi corporalmente dalle insidie della natura elementare, dai soprusi e dalla barbarie crudele dei proprietari e dei funzionari pubblici. Il contadino è vissuto sempre fuori il dominio della legge, senza personalità giuridica, senza individualità morale: è rimasto un elemento anarchico, l'atomo indipendente di un tumulto caotico, infrenato solo dalla paura del carabiniere e del diavolo. Non comprendeva l'organizzazione, non comprendeva lo Stato, non comprendeva la disciplina; paziente e tenace nella fatica individuale di strappare alla natura scarsi e magri frutti, capace di sacrifici inauditi nella vita familiare, era impaziente e violento selvaggiamente nella lotta di classe, incapace di porsi un fine generale d'azione e di perseguirlo con la perseveranza e la lotta sistematica (Gramsci 1919-20 [1954]: 22-3).

Da questa condizione di debolezza dei gruppi subalterni o, detto in altri termini, dalla difficoltà delle masse di realizzare una piena autonomia sociale e politica, risulta definita la natura e il ruolo del partito che per Gramsci dovrebbe caratterizzarsi prevalentemente nello svolgimento di una funzione educativa. Il tema del partito politico è un argomento centrale del pensiero di Gramsci (e del pensiero marxista in generale) di cui ovviamente non è possibile trattare in questa sede ma a cui è indispensabile per lo meno accennare. Il partito, secondo Gramsci, non dovrebbe essere un'organizzazione burocratica o uno strumento di potere²⁸, quanto piuttosto costituirsi come "una potenza ideale" destinata ad agire «per suscitare e organizzare la volontà collettiva» (Gramsci 1975: 17)

²⁸ Cfr. a questo proposito la critica che Gramsci rivolge a Roberto Michels in *Note sul Machiavelli*, cit. : 128-36.

delle masse popolari. Una funzione di cui viene messa in evidenza l'analogia con quel ruolo di direzione che Machiavelli²⁹ assegnava al suo Principe rispetto al popolo italiano, disperso e polverizzato, e che vale la denominazione di "moderno Principe" attribuita da Gramsci al partito della classe operaia. Un ruolo, quello del partito, reso possibile dal particolare legame che lo unisce alle masse e che si esprime in due direzioni. Il partito è espressione delle masse, partecipa della particolare condizione di subordinazione che le caratterizza e per questo ne ottiene il consenso. Allo stesso tempo ne costituisce la parte più avanzata ed è per questo che può svolgere una indispensabile funzione di direzione. «Comandare è niente. Ciò che è necessario è comprendere coloro coi i quali si ha a che fare e farsi comprendere da essi. Comprendere è il segreto della vita»³⁰.

All'interno di questo rapporto tra partito e masse popolari assume un particolare significato l'idea gramsciana di «egemonia»³¹. Egemonia che Gramsci non intende come semplice affermazione di una posizione di "dominio", ma piuttosto come attestazione di una superiore capacità di interpretazione della realtà e di soluzione dei problemi che essa pone. Una egemonia in campo culturale, morale e ideale, che Gramsci individua anche come un indispensabile elemento di legittimazione della leadership, in quanto solo attraverso il suo conseguimento è possibile aggregare e riattivare le masse all'interno di un processo di unificazione e di emancipazione.

La moltitudine contemporanea

Per concludere sul tema del potenziale antagonismo delle masse può essere interessante accennare anche alla "moltitudine", una nozione cui fanno riferimento alcuni analisti contemporanei³² per individuare un soggetto politico

²⁹ Gramsci sottolinea come il *Principe* vada letto non solo come un trattato di scienza della politica, ma anche come un testo che ha uno scopo politico concreto che è quello di rivolgersi «alla classe rivoluzionaria del tempo, il "popolo", "la nazione italiana" [...]». *Ivi*: 18.

³⁰ Citato in Ricchini C., Manca E., Melograni L. (a cura di) (1987), *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, cit.: 78.

³¹ Il concetto di «egemonia» si contrappone nei *Quaderni dal carcere* a quello di «dominio». In estrema sintesi potrebbe essere definito come un complesso di attività culturali e ideali (di cui sono protagonisti gli intellettuali) che organizza il consenso e consente lo svolgimento della direzione. Il concetto viene da una ben precisa interpretazione di Marx e da Lenin. In particolare, come lo stesso Gramsci riconosce, il termine è stato utilizzato da Lenin connesso alla questione della dittatura del proletariato. Gramsci tuttavia interpreta «egemonia» soprattutto in chiave culturale, come affermazione (del gruppo sociale) di una superiore capacità di interpretare la storia e di risolvere i problemi che questa pone.

³² Hardt M., Negri A. (2010) *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano; Hardt, M., Negri

in formazione, antagonista rispetto alle logiche del potere globale. Si tratta di un termine che ultimamente è entrato nell'uso comune e che, secondo i suoi sostenitori, ha acquisito una centralità decisiva nel mettere a fuoco «le caratteristiche della forza lavoro postfordista e la natura dei movimenti che si oppongono alle forme contemporanee di sfruttamento, nel descrivere il disfacimento delle forme politiche della rappresentanza e l'affacciarsi di nuove forme dell'agire politico» (Bascetta 2002: 67). La moltitudine è una nozione che nasce da una inadeguatezza, da un «deficit esplicativo del concetto di classe» (Zanini 2001: 211-6), e allo stesso modo dalla difficoltà di identificare i protagonisti del conflitto sociale contemporaneo con i concetti che tradizionalmente individuano i soggetti politici collettivi (popolo, plebe, masse).

Quella di moltitudine è indubbiamente una «elaborazione di movimento» che nasce e si sviluppa all'interno di un preciso contesto politico, ma che tuttavia manifesta interessanti connessioni con il tipo di riflessione teorica che si è cercato di ricostruire intorno al concetto di massa.

In primo luogo moltitudine coglie l'elemento della differenziazione che caratterizza questo potenziale attore collettivo. Nella definizione proposta da Michael Hardt e da Antonio Negri («singolarità che agiscono in comune») è implicito il riferimento alla estrema differenziazione che caratterizza questo aggregato. La moltitudine è infatti costituita da una molteplicità di realtà anche molto dissimili tra loro. Vi coabitano culture, etnie, generi diversi, ma anche differenti lavori, differenti stili di vita e visioni del mondo.

Questa «molteplicità di differenze», e questo è il secondo livello di riflessione, può però essere considerata da punti di vista diversi. Da un lato come frammentazione, prodotta dalla disgregazione di precedenti appartenenze e identità (collettive ed individuali); e qui è evidente un punto di connessione con il concetto di massa, per lo meno quando con questo si allude ad una realtà amorfa e priva di legami sociali significativi. Da un altro punto di vista però questa «molteplicità di differenze» si configura anche come condizione (o forse piuttosto come presagio) della possibilità di costituzione di un soggetto sociale nuovo. Da questo punto di vista la nozione contemporanea di moltitudine si differenzia da quella proposta dalla sociologia formale³³ che a questo aggregato negava ogni rilevanza sociale, definendolo esclusivamente come una entità statistica.

A. (2004) *moltitudine: Guerra e Democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano; Bascetta M. (2002) *Moltitudine, popolo, massa*, in AA. VV, *Controimpero*, manifestolibri, Roma, pp. 67-80; Virno P. (2002), *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma.

³³ von Wiese a questo proposito osserva «La moltitudine non è una formazione sociale, ma soltanto un'accumulazione di persone, fra le quali esistono relazioni, che tuttavia non trasformano questa pluralità di persone in una unità». Cfr. von Wiese L. (1933[[1968]], *Sistema di sociologia generale*, cit. : 679.

Cruciale della nozione contemporanea di moltitudine, e questo è il terzo livello di riflessione, è la messa in discussione della opposizione tra “comunità” e “singolarità”. Si argomenta infatti che sia entrato in una crisi irreversibile quel dispositivo politico tipico della modernità, quella procedura che delega le prerogative dei singoli a un potere che li sovrasta e che in passato si è concretizzato storicamente in forme politiche che vanno dall’assolutismo alla democrazia parlamentare, dallo Stato monarchico a quello socialista. In altri termini con questa nozione si vuole sottolineare la possibilità (offerta dalla nostra contemporaneità) della costituzione di un soggetto sociale e di un agente di attività politica che muova dalla critica della rappresentanza e riesca a conservarsi “molteplice” nell’agire comune (Simondon 2001).

La moltitudine è un concetto aperto ed espansivo e in questo si diversifica da quello di classe. Come il concetto di classe identifica il soggetto antagonista operando per esclusione³⁴ quello di moltitudine opera per inclusione comprendendo tutti coloro che, nella società globalizzata, operano e lavorano sotto il comando del capitale (Hardt Negri 2004: 123-4).

La moltitudine è...un soggetto sociale molteplice, la cui costituzione e le cui azioni non sono deducibili da alcuna unità o identità (più o meno indifferente), ma da quello che i soggetti che la compongono hanno in comune. Questa definizione di moltitudine costituisce una sfida per l’intera tradizione della sovranità... Uno dei paradigmi più ricorrenti della filosofia politica occidentale è il governo di uno solo, indipendentemente dal fatto che l’uno sia il re, il partito, il popolo o l’individuo: i soggetti sociali che non possono essere sussumti sotto questa unità, e che per questo rimangono molteplici, non possono avere il potere e hanno quindi bisogno di qualcuno che li governi. In tal senso, qualsiasi potere sovrano si struttura necessariamente come un *corpo politico* con una testa al comando, le membra che obbediscono e gli organi che agiscono di concerto per eseguire gli ordini. Il concetto di moltitudine sfida questo luogo comune della sovranità. Malgrado resti molteplice ed intrinsecamente differente, la moltitudine è in grado di agire in comune e di autogovernarsi. Invece di un corpo politico, con uno solo che comanda e gli altri che obbediscono, la moltitudine è *carne vivente* che si autogoverna (Hardt Negri 2004: 123-4).

La nozione contemporanea di moltitudine, pur valorizzando l’aspetto della differenziazione, coglie e valorizza anche “il comune” che opera all’interno della società postfordista. I vari soggetti che la compongono vivono infatti esperienze di lavoro che condividono alcuni aspetti significativi. Nella società

³⁴ Il termine “classe operaia”, nella sua accezione classica, fa riferimento solo ai lavoratori dell’industria o comunque solo ai lavoratori salariati escludendo tutte le classi che non percepiscono un salario.

postfordista, la forma egemone di esperienza lavorativa si configura come "lavoro immateriale" o meglio "biopolitico". Un lavoro cioè che non produce soltanto beni materiali, ma anche relazioni e, in ultima analisi, la vita stessa (*Ibidem*). La moltitudine, malgrado la differenziazione che la caratterizza è considerata dunque come una realtà collettiva. Lo è come "substrato" in quanto i suoi appartenenti condividono un'esperienza simile di lavoro sociale subordinato, ma lo è anche come "premessa" perché dall'esperienza di questa condizione si ipotizza che stia prendendo forma un progetto comune di resistenza alle logiche del potere globale.

Questa attenzione alla costituzione di un collettivo che comunque si caratterizza per il suo essere differenziato, assume particolare rilevanza nella definizione politica del concetto di moltitudine. Moltitudine non allude infatti, secondo gli ideatori di questo concetto, soltanto ad una condizione di subalternità sociale, ma anche ad un particolare progetto politico.

Moltitudine sono i molti in quanto molti, la pluralità che si conserva tale anche nel suo agire pubblico e collettivo, rifiutando di confluire in una unità che la trascende, la sovrasta e ne assorbe, per così dire le molteplici volontà fondendole in un'unica volontà generale, la quale si configura come sovranità trascendente, come potere legittimato da una somma di rinunce (Bascetta 2002: 67).

La moltitudine da questo punto di vista è da considerarsi anche, e forse soprattutto, una pratica politica che si vuole contrapporre alla rappresentanza e non è certo un caso se nella sua definizione si facciano espliciti riferimenti a Machiavelli e a Spinoza. Soprattutto al concetto di *multitudo* di Spinoza che con questo termine individua un soggetto collettivo che si sottrae al *pactum subiectionis*, su cui si fonda lo Stato assoluto. Un soggetto che quindi si contrappone in modo radicale al popolo, sia perché rappresenta quella condizione di "disgregazione sociale" e di "caos primigenio" che non è unificata né dal patto né dal contratto, ma anche perché costituisce l'affermazione di fatto che i diritti naturali non sono trasferibili e che, come tali, devono rimanere presso i molti cui naturalmente appartengono. Quindi moltitudine anche come possibilità di autodeterminazione e di "potenza" che nella nostra contemporaneità sarebbe implicita nelle tante pratiche e richieste di democrazia che interrogano i sistemi politici della società globale.

Alcune note conclusive

Quale può essere il ruolo politico svolto dai "molti" all'interno dei nostri sistemi politici? La risposta non è certamente facile anche se per molti aspetti appare

ineludibile. Ineludibile perché mai come ai giorni d'oggi, soprattutto a causa dei processi di globalizzazione e allo sviluppo delle nuove tecnologie comunicative, le grandi collettività che abitano il nostro pianeta risultano "visibili". Le moltitudini contano come consumatori, come produttori, come poveri, come affamati, come migranti... Sono i numeri del sottosviluppo, dei destinatari dei progetti umanitari, dei morti in guerra, degli elettori dei sistemi democratici, dei fruitori dei media, dei contribuenti che maggiormente sono destinati a pagare la crisi economica. Questa acquisita visibilità, anche se con modalità diverse, spesso diventa anche presenza politica, o per lo meno finisce per influenzare la politica. A volte questa presenza coincide con lo sviluppo del processo di democratizzazione, altre volte lo prepara, in altri casi ancora segue strade diverse.

Si tratta di una domanda difficile perché la nostra contemporaneità sembra caratterizzarsi per fenomeni contrastanti. Da un lato la liberal-democrazia si propone come unico modello praticabile di partecipazione popolare, ma appare anche minacciata da esiti involutivi e comunque risulta sempre più difficile la sua generalizzazione al di fuori della tradizione culturale occidentale. Non solo, parlare della politica dei grandi numeri significa anche affrontare il tema del radicale mutamento avvenuto in anni recenti nella struttura dei rapporti sociali. Se infatti non possiamo certo ignorare l'aggravarsi di una pesante condizione di asimmetria nella distribuzione delle risorse sociali ed economiche, così come dimostrano le sommosse e i moti di protesta che sottolineano l'acuirsi di una drammatica questione sociale, dobbiamo d'altra parte ammettere che queste tensioni spesso non riescono a decollare e a generalizzarsi e tanto meno a costruire un nuovo paradigma teorico e pratico per la politica. In altre parole allo stato attuale non sembra facile disegnare una mappa convincente dei nuovi rapporti di subordinazione, individuare con chiarezza i gruppi sociali antagonisti, identificare progetti condivisi di trasformazione dell'ordine esistente.

Tutto questo ammesso dalla lettura dei testi proposti è possibile ricavare alcuni elementi utili ad impostare la questione. In primo luogo la conferma che appartenere alla classe dei 'molti' individua quasi sempre una condizione di subordinazione. Una forma di subordinazione che non sembra destinata a mitigarsi se, come molti analisti hanno messo in evidenza, l'affermarsi delle politiche neo liberiste ha favorito la concentrazione e l'espropriazione della ricchezza nelle mani di una minoranza e quindi un'ulteriore acuirsi della questione sociale. Una forma di subordinazione che è anche, e forse sempre più, culturale. La massa come abbiamo visto può essere considerata forse la forma più alienata di interazione sociale, uno dei prodotti più vistosi della disgregazione sociale tanto che Baudrillard significativamente la identifica come "la fine del sociale". L'uomo massa, nell'efficace ritratto di Ortega y Gasset vive la paradossale condizione dell'omologazione e insieme della solitudine, un'uguaglianza senza solidarietà, un'arretratezza e una volgarità esistenziale

condivisa, ma allo stesso tempo esperita come destino individuale, senza speranza di emancipazione.

Essere massa significa quindi vivere una particolare forma di soggezione in cui il potere non sempre si esercita attraverso la volontà di un decisore ma piuttosto viene interiorizzato dai subalterni come una necessità senza alternative, come fatalità. Quella dei "molti" può pertanto essere considerata una sfida alla politica che spesso ha però finito per configurarsi come una "promessa non mantenuta" rispetto al processo di democratizzazione. Guardare alla politica dal punto di vista dei "molti" significa allora attivare un particolare punto di vista, uno sguardo per diversi aspetti speculare alla narrazione sulla democratizzazione dei sistemi politici occidentali. Questa prospettiva descrive esclusioni, difficoltà, arretratezze che convivono con lo sviluppo della cittadinanza democratica o quantomeno col progressivo diffondersi del concetto di isonomia (l'uguaglianza di tutti davanti alla legge), forse il lascito più irreversibile della democrazia ateniese.

Dalla lettura di alcuni testi proposti deriva però anche la conferma della portata rivoluzionaria costituita dalla massima "un uomo-un voto" che espone pericolosamente gli Stati, e non solo quelli democratici, a pressioni ugualitarie difficilmente conciliabili con i codici funzionali della redditività e del profitto.

Le teorizzazioni degli elitisti classici (Mosca, Pareto, Michels), come quelle degli psicologi delle folle, fanno rivivere bene il disprezzo e la paura suscitati dalla partecipazione politica delle masse. Sensazioni associate ad un senso di sgomento che esprime efficacemente la portata del cambiamento in corso rispetto agli imperativi di un potere che da sempre proprio sull'esclusione delle masse si era fondato. Un'analisi che però sottolineando prevalentemente l'inadeguatezza dei nuovi attori politici rispetto ai compiti e alle competenze tradizionalmente richiesti, finisce per manifestare un'intenzione, anche troppo esplicita, di delegittimazione e di esclusione. Un atteggiamento peraltro comune anche in campo democratico e persino tra gli intellettuali e i dirigenti socialisti le cui analisi troppo spesso si sono limitate a stigmatizzare i comportamenti di massa senza avvertire l'esigenza di "guardare dentro le masse" e quindi di approfondire il discorso, di contribuire a definire nuove forme di partecipazione e nuove competenze politiche.

Come ci ricorda infatti Antonio Gramsci l'autonomia politica delle masse, l'uscita dall'apatia, la consapevolezza del proprio ruolo non è l'effetto di un meccanismo automatico di sviluppo quanto piuttosto di un atto deliberato di volontà. Nella maggioranza dei casi "la massa degli uomini abdica alla sua volontà" e questa condizione è vissuta come scontata e naturale. Non solo, ma anche quando un processo di partecipazione è avviato non bisogna pensare che questo possa procedere spontaneamente, ma dovrebbe essere incoraggiato, sostenuto, legittimato, difeso. Difeso anche, e forse soprattutto, dalle derive

populiste e plebiscitarie attraverso cui il potere utilizza i “molti” come risorsa per realizzare i propri fini. Assumendo questa prospettiva l'autonomia politica allora dovrebbe essere considerata più come un obiettivo democratico che come un criterio astratto per valutare a priori le possibilità di una partecipazione di massa alla gestione della cosa pubblica. Guardare alle masse, attraverso il concetto sociologico di massa, ci offre quindi per lo meno l'opportunità di cogliere le contraddizioni e l'ambivalenza di cui i “molti” sono ancora portatori. Quella di poter contare sulla “potenza del numero” di essere «il 99%» e, quindi secondo il credo democratico, di essere ampiamente legittimati a svolgere una funzione politica fondamentale. Ma anche quella di condividere in molti casi una condizione alienata di sfruttamento e di subordinazione che anche ai nostri giorni rende difficile l'aggregazione intorno ad un progetto comune di mutamento e di liberazione, e quindi impedisce ai “molti” di assumere il ruolo di cittadini.

Riferimenti bibliografici

- Bascetta M. (2002) *Moltitudine, popolo, massa*, in AA. VV, *Controimpero*, manifestolibri, Roma.
- Baudrillard J. (1985), *All'ombra delle maggioranze silenziose...* Cappelli editore, Milano (ed. orig. 1985).
- Bobbio N. (1971), *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Laterza, Bari.
- Cornacchioli T. Spadafora G. (2000), *Pasquale Rossi e il problema della folla*, Armando, Roma.
- Femia J. (2001), *Against the Masses. Varieties of Anti-Democratic Thought since the French Revolution*, Oxford, University Press, Oxford. .
- Gallino L. (1993), *Movimento sociale*, in «Dizionario di sociologia», Utet, Torino.
- Geiger T. (1968), *Masse und ihre Aktion*, in von Wiese (a cura di), *Sistema di sociologia generale*, Utet, Torino (ed. orig. 1933)
- Geremek B. (1980), *Masse*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VIII, Einaudi, Torino.
- Gramsci A. (1958), *Scritti giovanili, (1914-18)*, Einaudi, Torino.
- Gramsci A. (1954), *L'ordine nuovo (1919-20)*, Einaudi, Torino.
- Gramsci A. (1975) *Note sul Machiavelli*, Editori Riuniti, Roma.
- Hardt M. , Negri A. (2004), *moltitudine: Guerra e Democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano.
- Hardt M. , Negri A. (2010) *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, Rizzoli, Milano.
- Horkheimer M. , Adorno T. W. (2001), *Lezioni di Sociologia*, Einaudi, Torino (ed. orig. 1956).
- Kriesi H. (1999), *Movements on the Left, Movements on the Right: putting the Mobilization of two new Types of social Movement into political Context*, in Kitschelt H. (edited by), *Continuity and Change in Contemporary Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mannheim K. (1959), *L'uomo e la società*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. orig. 1940).

- Marsiglia G. (a cura di) (1977), *C. Wright Mills. Antologia degli scritti*, Il Mulino, Bologna.
- Michels R. (1966) *La sociologia del partito politico*, Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1911).
- Mills C. W. (1986), *L'élite del potere*, Feltrinelli, Milano (ed. orig. 1986).
- Mucchi Faina A. (2002), *Psicologia collettiva*, Carocci, , Roma.
- Nardone G. (1971), *Il pensiero di Gramsci*, De Donato, Bari.
- Ortega y Gasset J. (1982), *La ribellione delle masse*, il Mulino, Bologna (ed. orig. 1929).
- Pareto V. (1964), *Trattato di sociologia generale*, Edizioni di Comunità, Milano (ed. orig. 1916).
- Pellicani L. (1978) *Introduzione a Ortega y Gasset*, Liguori, Napoli.
- Ricchini C. , Manca E. , Melograni L. (a cura di), (1987) *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*, Editrice l'Unità, Roma.
- Riesman D. (1956)], *La folla solitaria*, Il Mulino, Bologna (ed. orig. 1953).
- Rossi P. (1898) *L'animo della folla*, Riccio, Cosenza.
- Simondon G. (2001), *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive-Approdi, Roma (ed. orig. 1989).
- Sola G. (2000), *La teoria delle élites*, Il Mulino, Bologna.
- Togliatti P. (1972), *Antonio Gramsci*, Editori Riuniti, Roma.
- von Wiese L. (1968), *Sistema di sociologia generale*, Utet, Torino, 1968 (ed. orig. 1933).
- Virno P. (2002)], *Grammatica della moltitudine. Per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, DeriveApprodi, Roma.
- Zylberberg J. (edited by) (1986), *Masses et Post-modernité*, Meridiens Klincksieck, Paris.

Poteri, equilibri e valori

Intervista ad Antonio Zanfarino

a cura di Fabrizio Sciacca

Antonio Zanfarino, professore emerito nell'Università degli Studi di Firenze, ha insegnato Filosofia politica e Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche "C. Alfieri" e Filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza della stessa Università. Ha inoltre tenuto per vari anni corsi di insegnamento presso l'Institut d'Etudes politiques di Parigi. E' autore di monografie su Constant (1961) e su Proudhon (1969) e di opere sul pensiero moderno e contemporaneo (1991-94). Tra i suoi scritti più impegnati teoricamente: *Pluralismo sociale e idea di giustizia* (1967); *Dialettica della ragione pubblica* (1975); *Pensiero politico e coscienza storica* (1985); *Filosofia politica e modernità umanistica* (1989); *Una filosofia per la storia* (1996); *Culture politiche* (1999); *La società costituzionale* (2007); *Libertà e mistero* (2009).

Professor Zanfarino, nel linguaggio politico moderno il costituzionalismo segna la limitazione del potere sovrano dello stato nell'interesse della libertà individuale dei cittadini. In tal senso, il momento genetico del costituzionalismo trova la sua origine nella medesima concezione dello Stato moderno e nella questione della sua legittimazione. Quanto pesa oggi il valore del costituzionalismo contro i rischi degli abusi di potere? E come vanno correlate le sue tecniche ai suoi principi etico-politici?

Il costituzionalismo è teoria e pratica della limitazione del potere politico arbitrario e di ogni forza e autorità tendenzialmente egemonica. Svolge queste sue funzioni assumendo configurazioni formali, tecniche e procedurali, ma connette la sua metodologia a una filosofia pubblica della libertà moderna, a una visione generale dell'uomo, della storia, della società, a un'antropologia.

Questo ordine istituzionale e normativo non è univoco, ha un carattere relazionistico, pluralistico, critico, evolutivo, sperimenta nei modi compatibili commistioni e contaminazioni con principi di diversa origine, ammette che certe sue scelte valide in una certa epoca vadano modificate in altre fasi del divenire se mutano i valori da servire e i bisogni da soddisfare. Non è però un sistema equivoco e perciò non si riconosce in qualsiasi criterio fondativo e in qualsiasi costituzione nominale o materiale, non è interpretabile e strumentalizzabile secondo le convenienze ideologiche e le esigenze di una politica

contingente, non confonde il governo della legge con gli atti specifici di legislazione, non si adatta a ogni forma di consenso o di dissenso pubblico.

Il costituzionalismo non è il regno dei fini, non esibisce verità assolute che non possiede, accetta una certa sospensione dei giudizi per dilatare gli spazi di coesistenza e di confronto tra valori e bisogni dissimili, ma non accondiscende alle più disparate ipotesi del pensare e dell'agire, non costruisce il suo formalismo su un vuoto di valori, e vuole invece che una comunità libera si ispiri a un'idea prevalente dell'ordine sociale in cui intende vivere e si educi a comprenderne meglio le condizioni, a usarne più proficuamente i principi, a dividerne le decisioni su questioni essenziali.

Quali sono i limiti dell'agnosticismo istituzionale?

Il garantismo costituzionale protegge contro il dogmatismo, l'apriorismo, il deduttivismo, contrasta le prevaricazioni di una parte sulle altre e della totalità sulle parti, accorda la dovuta considerazione alla realtà effettuale, ma non commisura le differenze con l'indifferenza, non sovverte le linee di demarcazione tra il bene e il male, il giusto e l'ingiusto, l'essenziale e il contingente, il ragionevole e l'irrazionale, non privilegia i calcoli strumentali su tutti gli altri calcoli umani, non recepisce passivamente qualunque dato fenomenico e, pur non imponendo una propria logica sovrastante e una propria etica vincolante, non rinuncia alla valutazione critica e culturale, alla disciplina normativa, alla proposta programmatica. Riconosce e denuncia perciò gli abusi di un agnosticismo che, pervadendo le istituzioni e trasferendosi da queste alla generalità delle relazioni sociali, provoca disorientamenti, scissioni, disaffezioni.

Il dibattito tra costituzionalismo procedurale e costituzionalismo etico-politico si configura in modi dissimili nella diversità dei problemi storici; ma specie nelle situazioni critiche si può chiedere a questo ordine istituzionale e normativo di rivalutare le imponenti coalizioni di idee umanistiche che hanno caratterizzato il suo sorgere e il suo sviluppo e di affrontare con queste risorse qualitative le sfide della modernità. Metodologia e antropologia costituzionale devono controllarsi e garantirsi vicendevolmente, disporsi a mutui apprendimenti, integrarsi in un ordine di scopi e di significati accomunanti.

Se il costituzionalismo esprime una propria cultura, come questa si confronta con la dialettica delle diverse culture politiche? E come l'una e le altre devono reagire alle tentazioni dell'antipolitica?

La cultura costituzionale incide nella formazione e qualificazione della ragione e dell'etica pubblica dei liberi ordinamenti, ma non espropria le funzioni autonome delle diverse culture politiche e non predetermina le modalità, i contenuti, le destinazioni dei loro dibattiti. L'essere di una cultura è la consapevolezza del suo distinguersi, e perciò ognuna di esse è tenuta a difendere gli

ideali e gli interessi in cui più direttamente si riconosce. Se una cultura politica agisce come componente di un ordine costituzionale rispetta però le limitazioni che le impongono i principi di legalità, non tramuta le sue parzialità in falsi universalismi, le sue delimitazioni in esclusioni, le sue coerenze in integralismi, le sue lealtà in fanatismi.

Il pluralismo delle idee non diventa così una giustapposizione esteriorizzata di differenze estranee e repulsive, ma assume i caratteri di un confronto interiorizzato tra parti disposte a decentrare le loro ragioni nelle ragioni altrui e ad accogliere queste nei propri circuiti di riflessione e di azione. Animate non da ambizioni di perfettismo ma da aspirazioni alla perfettibilità, le loro competizioni si propongono come ricerche comuni, danno risalto alle possibili compatibilità, accettano una proficua divisione del lavoro storico e situano anche le contese sullo sfondo di indispensabili coesioni.

Le solidarietà e le mutue implicazioni tra i principi costituzionali e le culture politiche sono necessarie per contrastare le minacce dell'antipolitica. È positivo attivare divergenze e convergenze spontanee tra le culture, ma non lo è misurare le loro emulazioni sul grado di svilimento che ciascuna di esse può raggiungere o ridurre le loro intese a comuni constatazioni della loro irrilevanza nella realtà pratica.

Dal discredito delle motivazioni e qualificazioni culturali del dibattito politico discende l'inquietante conseguenza che la politica perda il suo primato e non riesca a trattenere la forza corrosiva e distruttiva dell'antipolitica. Il governo limitato dei liberi ordinamenti non consente primati politici fondati su abusive assolutizzazioni dell'autorità ma neppure consente alla demagogia e ai gruppi di potere di delegittimare la politica e le sue connessioni con la generalità delle esperienze umane.

Senza una politica responsabile, che include in se stessa anche la coscienza della propria incompiutezza e difettività, non si afferma il primato della libertà ma il dominio dell'opportunismo e della corruzione.

Esiste oggi un rapporto sano ed equilibrato tra costituzionalismo e democrazia?

Espansivo e diffusivo, il costituzionalismo rende esplicita nelle sue evoluzioni la propria vocazione a dare assetti più equilibrati all'insieme delle connessioni vitali della realtà comunitaria. Non limita perciò le sue competenze alla sfera statale e governativa, ma le estende agli ambiti sociali ed economici, sottoponendo anche forze diverse da quelle politiche a una disciplina costituzionale perché esse possano fruire di diritti misconosciuti, attivare potenzialità creative inesprese o represses, e insieme essere vincolate a giuste restrizioni per non ledere le libertà altrui.

I rapporti tra il costituzionalismo e la democrazia riguardano il loro impegno solidale al perfezionamento delle tecniche che favoriscono la partecipa-

zione dei cittadini alla vita pubblica, l'estensione dei non impedimenti e delle licità, la critica a rendite di posizione, discriminazioni, iniquità. Emancipazioni da attuare anche con programmi liberalizzanti che, se bene formulati e applicati, si convertono in positive riforme sociali.

La democrazia chiede però ai principi costituzionali di riqualificare e non di sovvertire, di ammodernare e non di emarginare le misure protettive e di equità necessarie specialmente nel mondo del lavoro e delle attività produttive. Pone così il problema che le liberalizzazioni non costringano parti della comunità e delle attività produttive meno organizzate a difesa dei propri interessi ad affrontare le prove di una dinamicità che potrebbero non sopportare, ed esonerino invece da tali competizioni e selezioni parti sociali più forti e più protette, classi politiche chiuse e screditate, categorie retrive e anacronistiche della statualità legittimandole a conservare i loro privilegi e a spacciarli perfino come garanzie di governabilità.

Allo stesso modo la democrazia intende accertare se le liberalizzazioni favoriscano il bene della collettività o seguano solo logiche di profitto, se si affidino a scelte responsabili o cedano ai determinismi dei mutamenti o agli indeterminismi delle casualità, se diano rilevanza alle questioni etiche del dibattito politico o le sviscerino degradandole a valori residuali e a costi aggiuntivi, se contribuiscano a una concezione più benigna del divenire o confermino la recrudescenza delle lotte per l'esistenza, l'inasprimento degli antagonismi, i disincanti di crisi non congiunturali ma strutturali.

Una democrazia non demagogica, utopica e costrittiva accetta un certo disordine della complessità come prezzo che la libertà deve pagare per essere se stessa, ma considera troppo gravosa una confusione inestricabile e ineluttabile che vanifichi ogni proposito di riportare la modernità alle ordinarie misure cognitive, normative e comportamentali delle esperienze comuni.

Indiscriminate trasformazioni liberalizzanti sono paventate perché potrebbero dimostrare che innumerevoli tutele predisposte dallo stato sociale per soddisfare bisogni di equità, equilibrio e coesione non sono più sostenibili, e che certi stili di vita e modelli di sviluppo non sono più consentiti a una società aperta, dinamica, competitiva. Questo realismo appare alle idee democratiche ingiusto e insieme irrealistico.

La liberalizzazione del lavoro viene proposta e assecondata perché aumenterebbe le opportunità di occupazione e renderebbe più efficienti le attività produttive. Ma il convincimento della cultura democratica, come d'altronde di ogni cultura politica consapevole, è che il lavoro, matrice di conoscenza, socialità e moralità oltre che di creatività, non va trattato, negoziato, scambiato, utilizzato secondo criteri solo mercantili e come merce interscambiabile con altre merci per non umiliarne la dignità umanistica e comprometterne la stessa funzionalità economica.

Il mercato del lavoro vale se è anche un mercato per il lavoro e se al suo diritto di criticare ciò che è improduttivo e oggetto di artificiali assistenzialismi corrisponde il suo dovere di non entificare categorie, strutture, strategie imprenditoriali che relegano l'operosità dei singoli a ruoli subalterni e strumentali.

È lecito argomentare che le logiche impersonali del mercato, pur non avendo specifici riguardi per le esigenze, le aspettative, le sensibilità, le suscettibilità di ciascuno, estendono i benefici della libera creatività anche a coloro che non ne possono profittare in modo diretto e immediato. Ma queste argomentazioni sono persuasive se il mercato rispetta le regole costituzionali, se non scinde le sue ragioni da tutte le altre ragioni, leggi e finalità dell'esperienza umana, se le opportunità vagheggiate non sostituiscono le protezioni tangibili.

Massa e individuo sono due concetti chiave della filosofia politica moderna e contemporanea. Quanto è valido oggi il senso di questa distinzione concettuale?

Le masse sono materiali di cui si servono non le idee liberali e costituzionali, ma le ideologie autoritarie e totalitarie che le controllano, le manipolano, le strutturano, le entificano per farne strumenti delle loro ambizioni di dominio. Le trasfigurazioni mitiche delle masse falliscono però con i fallimenti di queste ideologie, e rivelano le mistificazioni e le regressioni di collettivismi ed egualitarismi fondati su spersonalizzazioni coatte.

Contro i comportamenti gregari le società liberaldemocratiche affermano il principio individuale come conquista irrinunciabile della modernità, come antidoto alle immedesimazioni degli esseri umani in connessioni sociali statiche e gerarchiche di comunità chiuse, e anche come remora alle idealizzazioni di comunitarismi, organicismi, corporativismi che rischiano di distruggere più cose di quelle che vorrebbero riunire.

Conformismi, passività, inerzie, così come attivismi, mobilismi, vitalismi sregolati si riproducono però anche in logiche individualistiche abbandonate agli impulsi del singolarismo, e refrattarie alla comprensione dei fondamenti etici della soggettività.

La libertà moderna non si consegna all'oggettività di un bene comune non mediato dalla storicità, non aperto alla ricchezza del vario e del molteplice, non verificato dalle prove dell'esperienza, rivaluta gli aspetti empirici, pragmatici, utilitaristici delle sue attività; ma per contribuire al dover essere dell'umanità essa è tenuta a esprimere qualcosa di universalmente valido.

L'individuale va suscitato dove è manchevole, dove sono umiliate le sue capacità critiche, morali e creative, ma va anche educato a riconoscere che nella sua composizione esistenziale e sociale sussistono principi di alterità, obblighi di solidarietà, vincoli normativi che non ammettono volontarizzazioni integrali della realtà soggettiva e oggettiva. L'attenuazione del dominio dell'essere vale se correlata all'intensificazione dei doveri dell'esistere.

I diritti umani sono stati concepiti come una garanzia degli individui nei confronti del potere statale, ma oggi l'argomento dei diritti umani sembra ridursi a uno strumento politico di risoluzione di accordi statali negoziabili, bilaterali o multilaterali. Il potere degli individui di essere protetti nelle loro spertanze irriducibili di 'persone' cede di fronte al potere di stati o di forti gruppi di pressione internazionali in grado di imporsi sui diritti individuali. Nel momento in cui si parla di giustizia globale, non è questo un modo per allontanare irreversibilmente l'idea di ordine globale giusto?

I diritti umani sono muniti di una loro originaria e inalienabile consistenza qualitativa, e perciò non derivano da concessioni di autorità esterne e da transazioni tra stati e tra forze collettive che li elargiscono o li negano, li estendono o li restringono in relazione alle loro mutevoli convenienze. E d'altra parte tali diritti, che si organizzano nella dinamicità coesistenziale attraverso molteplici adattamenti ed equilibri storici, non sono da includere, come per il giusnaturalismo dogmatico e per certe forme di personalismo, in contesti predeterminati di valori ontologici e comunitari e in invariabili rapporti necessari tra le cose. Ogni oggettività è modificata dalla stessa libertà della coscienza che la accoglie, e trattare l'essere umano come persona non può avere significato dissimile dal trattarlo come individuo.

Riluttanti a esaurirsi nelle omogeneità e stabilità di strutture predeterminate e consapevoli che la loro realtà si forma nelle loro realizzazioni, i diritti umani si qualificano però anche per le loro capacità di oggettivazione, e non sono perciò autorizzati a sfidare con radicalità libertarie e permissivistiche le leggi dell'esistenza e a confondere le differenze e le distinzioni con i particolarismi inassociabili. Tali diritti si perfezionano se rinunciano a integrali liberazioni esistenziali e sociali, se diffidano di una libertà semplice, non condizionata, non situata, se non attribuiscono ai singoli pretese fittizie e non impongono ai governi doveri impossibili.

Costituzionalizzare i diritti umani significa suscitargli, valorizzargli, diffonderli, proteggerli, ma in orizzonti di possibilità non illimitate e accettando come imperativo etico che il rispetto e la giustizia nei confronti degli altri non sono atti discrezionali di benevolenza dei singoli, ma presupposti delle loro stesse espansioni e realizzazioni.

L'Unione europea appare sempre più esposta a critiche riguardanti coerenza, rappresentatività e legittimazione. Mette in crisi lo stato nazionale sovrano ma può anche delegittimare il potere politico come espressione del potere democratico legittimo. Come può essere definita la fisionomia degli Eurocrati? Che tipo di potere effettivamente esercitano?

I ruoli dei principi costituzionali e delle culture politiche si evolvono nelle mutate dinamiche della realtà nazionale, europea, occidentale e negli ambiti indefinitamente dilatati della globalizzazione.

Va riconosciuta all'unificazione europea la benemerita storicamente decisiva di essersi adoperata per costituzionalizzare forme di vita politica e socia-

le assoggettate in passato a categorie drastiche del potere, a esasperazioni nazionalistiche, a ostinazioni ideologiche, ad antagonismi distruttivi. Si è cercato così di recuperare l'umanità delle nazioni in una modernità non devastata dalle asprezze e dalle dissipazioni dell'inimicizia.

In queste trasformazioni epocali le strumentazioni tecniche hanno soppiantato strategie etico-politiche reputate anacronistiche e vessatorie, e le questioni sociali sono state considerate soprattutto nelle loro configurazioni economiche.

Sussistono motivi moralmente e non solo economicamente plausibili per la rivalutazione delle funzioni tecniche anche in sfere propriamente politiche; ma queste funzioni si snaturano se le strutture tecniche dominano le strutture non tecniche che tanta parte hanno nella configurazione umanistica della civiltà europea e dei liberi ordinamenti.

Non integrate in un sistema di valorizzazioni dell'esistenziale e del sociale, le tecniche rischiano di servire logiche speculative che minacciano la stessa economia reale, sfruttano le forme concrete dell'operosità umana e drammatizzano le crisi per imporre i loro interessi settoriali.

Emancipata dai condizionamenti di entificazioni politiche coercitive e distruttive, l'Europa unificata non deve creare grandezze e categorie economiche incomprensibili con i criteri ordinari delle conoscenze e dei comportamenti civili e con le stesse commisurazioni abituali dell'azione economica. E allo stesso modo sono da evitare centralizzazioni burocratiche che provocano nuove forme di egemonia, di discriminazione, di sudditanza e minacciano quelle opportune garanzie di relativa delimitazione e separatezza tra le parti che la cultura costituzionale è tenuta a difendere a ogni livello delle sue manifestazioni e applicazioni.

La ricerca di equilibri ragionevoli tra produzione materiale, distribuzione sociale, assimilazione etica, e di combinazioni efficaci tra vincoli, crescite e solidarietà deve provare le qualità e le convenienze dell'unificazione europea e darle coscienza dei suoi doveri anche nelle dinamiche della globalizzazione. Senza ambizioni di svolgere funzioni storiche privilegiate, ma senza dubitare troppo di se stessa nei confronti con altre civiltà. È necessario che l'Europa ridefinisca le sue ragioni culturali affinché la realtà planetaria apra i suoi spazi materiali non per abbandonarli a ogni genere di antagonismo e di sfruttamento ma per connetterli a spazi normativi e istituzionali ordinanti e umanizzanti.

Sulla libertà e il potere

Graziella Di Salvatore

*The critical note compares the philosophical-political texts of Laura Bazzicalupo (2011), *Heroes of the liberty. Histories of revolt against the power*, The Mill, Bologna, and of Giacomo Marramao (2011), *Against the power*, Bompiani, Milano. Reflecting on the dynamics and the problems more purely of order “practical” that the two authors develop in their jobs discussing the concepts of liberty and power had and evolved in the space and in the time of the western civilization, the job intend to analyze the match liberty-power beginning from some topical questions, to them tie: what are the liberty and the power and which are their presuppositions? Is it possible in last to think the two concepts without the conflicting classical dynamics of the modernity but in direct correlation among them?*

Note a latere dei contributi di: Bazzicalupo L. (2011), *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, Il Mulino, Bologna; Marramao G. (2011), *Contro il potere. La scrittura e il potere* di Elias Canetti, Bompiani, Milano.

Gli “eroi della libertà” per la lotta “contro il potere”: così potremmo sintetizzare il nostro discorso, per realizzare un dialogo “a distanza” con Laura Bazzicalupo (*Eroi della libertà. Storia di rivolta contro il potere*, Il Mulino, Bologna 2011) e Giacomo Marramao (*Contro il potere*, Bompiani, Milano, 2011), che invitano a riflessioni sul connubio critico tra libertà e potere.

Con gli occhi di un viaggiatore immaginario estremamente curioso, nello spazio e nel tempo della nostra civiltà, Laura Bazzicalupo analizza non solo figure importanti e variegate del pensiero filosofico “pratico” generale, risalenti alla mitologia greca o latina (come ad esempio Antigone, Teseo, Elettra, Enea), alla storia (come ad esempio Giovanna d’Arco, Bruto, Guglielmo Tell, Rosa Luxemburg, Malcom X, Gandhi, Mosè, Che Guevara, Garibaldi, San Francesco, Franco Basaglia), alla letteratura (come ad esempio il *Fuente Ovejuna* di Lope de Vega, i pensieri libertari di René Cher o quelli antitotalitari di Václav Havel nel suo opuscolo *Il potere dei senza potere*, il Cristo immaginario del *Grande Inquisitore* di Dostoevskij, il *Werther* di Goethe) o all’arte (come ad esempio il Marat nella tela di David, l’eroe Spartaco nel film di Kubrick o la

Monà del film *Senza tetto né legge* di Agnès Varda o il personaggio di *Into the wild* di Sean Penn), ma soprattutto ricostruisce i diversi volti ed intendimenti della “libertà di coscienza” dell’eroe che, storicamente, o solo fantasticamente, si è opposto e si oppone al potere costituito, rilevando, allo stesso tempo, le differenti problematiche inerenti e correlate, di ordine politico, giuridico ed etico.

Giacomo Marramao, dal suo canto, attraverso un costante riferimento al pensiero peculiare di Elias Canetti e di Herta Müller, analizza il potere alle sue radici, nel tentativo di sradicarlo da ciò che di fondo, a suo giudizio, lo costituisce, ossia il fattore dell’identità che, come vedremo, duplicemente si esprime, sia autoreferenzialmente sia relazionalmente, attraverso le emozioni primordiali della paura e della morte.

Chi è, innanzitutto, questo “eroe della libertà” che lotta in modo assoluto “contro il potere”? Quali elementi sostanzialmente caratterizzano e qualificano i due termini della dinamica conflittuale e di che tipo di libertà e di potere si tratta?

Secondo Laura Bazzicalupo, la libertà, per esprimersi, ha sempre bisogno di un eroe perché, «l’esperienza di libertà» comincia «sempre con una disobbedienza» (*Eroi della libertà*, p. 16) concreta, visibile ed induttivamente legata alle vicissitudini di un individuo e l’atto di libertà è sempre connesso alla virtù del «coraggio di affrontare un rischio anche mortale» (p. 19).

Un esempio letterario classico e famosissimo del nostro immaginario collettivo, legato alla disobbedienza coraggiosa nei confronti dell’imposizione del potere, è quello di Antigone, l’eroina greca, menzionata anche dalla Bazzicalupo nel suo lavoro, che, per amore e pietà, trasgredisce l’*Editto* emanato dall’autorità costituita di suo zio Creonte, seppellendo il cadavere di suo fratello Polinice. Antigone, com’è stato rilevato dai suoi innumerevoli studiosi, è l’espressione del diritto naturale e della coscienza individuale che si oppongono al mero diritto positivo e al potere dell’autorità costituita ed è, come rileva bene la Bazzicalupo, «un atto radicalmente performativo», che di per sé «incarna la dimensione soggettiva della verità e della libertà» (p. 23). Sostanzialmente dunque, come osserva bene anche Marramao nella sua analisi del potere, «chiunque si spinga a guardare dietro la facciata civilizzatrice del diritto positivo non vi troverà l’armonico e liberatorio disegno di una legge naturale, ma soltanto il volto di Gorgone del potere» (*Contro il potere*, p. 80), perché spesso e volentieri, appunto, il diritto positivo, come nel famoso caso tragico preso dalla Bazzicalupo ad esempio, è espressione della mera forza dell’uomo sull’uomo.

Ma quali sono, più profondamente, le qualità di questo eroe della libertà che lotta contro il potere?

Per rispondere a questa domanda che, a ben vedere, ha bisogno di tante esplicazioni, possiamo prendere con la Bazzicalupo quale punto principale di

riferimento, la figura storica di Giovanna d'Arco, di colei cioè che, al pari di Antigone, considera e dedica la propria vita all'insegna della libertà e della verità, intese entrambe nei termini e come espressione dell'autenticità personale, ossia della probità intellettuale ed emotiva più profonde: Giovanna è dichiarata pazza, ma forse, osserva bene la Bazzicalupo, la libertà è sempre un atto che si apre all'inatteso, all'imprevisto, che crea cioè quell'idea della novità e del "cominciamento", per utilizzare un'espressione arendtiana, e dunque, in fondo, possiamo convenire con lei che sostanzialmente «la follia mostra la sua affinità» proprio «con la libertà» (p. 35), la quale diviene immagine del contropotere. E di immagini di eroi folli, "sopra le righe", anche nella storia ce ne sono state davvero molte. Sotto questo profilo Franco Basaglia può essere considerato l'eroe per antonomasia che, aprendo le porte dei manicomi, ha offerto concreta libertà e dato voce proprio a quegli eroi "folli" che hanno posto in atto la loro libertà "fuori" ed "oltre" gli schemi sociali (si pensi ad esempio, per tutti, la poetessa Alda Merini), poiché, come pensava lo psichiatra italiano, «la follia non è altro (...) che una condizione umana» (p. 162). Basaglia, in modo specifico, è considerato dalla Bazzicalupo un "eroe tra e degli eroi" non tanto perché ha aperto fisicamente i manicomi quanto perché ha ascoltato i pensieri e le sensazioni dei cosiddetti folli, non patologici ma semplicemente "fuori dagli schemi", «senza giudicare, senza classificare» (*Ibidem*) ma cercando di relazionarsi il più possibile, con profondo rispetto, alla loro diversità.

Tuttavia, osserva sul punto la Bazzicalupo, l'atto di libertà del "diverso", dell'eroe che si distingue dalla folla per la sua peculiarità, mostra anche, allo stesso tempo, «il modo in cui la società se ne difende, con la definizione di anormale» (p. 35). A questo proposito Giacomo Marramao, nel suo libro, attraverso il pensiero di Elias Canetti, osserva qualcosa che meglio può spiegarci l'atteggiamento persecutorio del potere nei confronti dell'alterità, legato, appunto, al rapporto conflittuale che si può creare tra le diversità in relazione: Canetti, rileva lo studioso, «sembra intravedere che la chiave dell'enigma del potere e dello sguardo pietrificante della Gorgone è in ultima istanza da ricondurre alla logica dell'identità o (...) all'ossessione dell'Uno. (...). Ma l'Uno», appunto, si badi bene, «prima di costituirsi come Potere, si origina dalla potenza simbolica incapsulata nella logica dell'identità» (p. 80).

Questo atteggiamento dell'eroe che acquista una specifica identificazione da parte del potere, che lo classifica e allo stesso tempo lo tratta ed inserisce entro e secondo uno schema ben preciso, ci conduce dunque direttamente all'interno del problema del rapporto identità-alterità, sempre presente nella storia delle civiltà e molto dibattuto nella società multiculturale contemporanea. Chi è l'altro? E' l'*hospes*, che accogliamo nella nostra casa come amico oppure è l'*hostis* che rifiutiamo? E quali sono, appunto, i motivi fondanti del nostro atteggiamento di possibile accoglienza o di rifiuto nei suoi confronti?

È lo stesso Marrao, attraverso le sue analisi e riflessioni sull'emozione primordiale della paura, che può aiutarci a rispondere al perché mai l'altro, il "totalmente diverso", viene *a priori* spesso e volentieri istintivamente rifiutato e allo stesso tempo "disconosciuto" dall'identità soggettiva e/o di gruppo. Come dimostra bene la modernità, e in particolar modo la teoria filosofico-politica "anti-aristotelica" di Thomas Hobbes, sarebbe l'espressione archetipica della "paura della morte", nello specifico, a determinare quel rapporto conflittuale dell'io con l'altro che la storia ci ha molte volte presentato. Essa, secondo il pensatore inglese, è l'emozione primordiale che ciascun essere umano possiede per natura, che avverte costantemente e che qualifica e determina appunto, il suo relazionarsi con l'altro, fondando di fatto poi tutto il potere politico moderno (sul punto cfr. direttamente le analisi di Marrao a p. 39ss.). E questa paura intima e personale della morte, di ciò che, cioè, come "totalmente altro" dall'esperienza della vita è ignoto al soggetto (dalla quale egli, non riuscendo ad auto-tutelarsi, vuole essere tutelato con la creazione di un potere *ab-solutus* e, di conseguenza, da una legge che ne garantisca la presenza e che regoli i rapporti tra gli individui che ad esso si sottomettono), si esprime poi attraverso «la paura del contatto con l'altro o con l'ignoto» (p. 56) e, di conseguenza, con il suo rifiuto e il suo disconoscimento, che duplicemente si effettua sulla sua soggettività e sul suo senso stesso di umanità. Mediante la presenza di questo "potere", che li regola e li sovrasta assicurandoli allo stesso tempo, gli individui si ritrovano allora ad essere «tutti liberi dalla paura ed eguali» (p. 58), assimilati però totalmente nella massificazione sociale che li vuole, appunto, senza personalità né qualità.

Thomas Hobbes nella modernità, ma anche il "radicale" Emile-Auguste Chartier (Alain) nella contemporaneità, che evidenziava nei suoi *Propos* la paura istintiva dell'essere umano di venire violentemente sopraffatto dalla morte durante il sonno (in quel momento cioè in cui siamo più fragili e deboli), sono autori che giustificano dunque, attraverso l'istinto della paura, l'elemento fondante delle società. Sul punto, la neo-aristotelica Martha Nussbaum ha evidenziato e discusso problematicamente, nell'ambito pratico (in particolar modo nell'opera *La fragilità del bene*), l'emozione della paura assieme a quella della pietà, individuandoli quali elementi catartici fondanti l'auto-educazione del cittadino, che un tempo avveniva attraverso la visione pubblica delle tragedie. Inoltre, in *Nascondere l'umanità*, parlando dell'emozione negativa del disgusto, la scrittrice americana rilevava comunque anche l'inevitabilità di far perno sulla stessa paura per auto-tutelare l'individuo dalla contaminazione delle malattie (cfr. anche, rispettivamente sui punti suindicati, le analisi di Baglioni E. (2011), *Sull'uso pratico delle emozioni. Il liberalismo progressista di Martha C. Nussbaum*, Ed. Nuova Cultura, Roma, pp. 33-38 e pp. 52-54).

E di contro all'istinto naturale della paura e della morte, rilevato dagli autori sopracitati, ecco però anche gli eroi coraggiosi, gli impavidi "senza paura"

descrittici dalla Bazzicalupo, come Che Guevara o Garibaldi (pp. 76-82) che appunto, in nome della libertà, non temono di perdere la loro stessa vita, mettendola a costante repentaglio. Il coraggio, scrive la Bazzicalupo, «sconfigge la paura (...), l'emozione che regge l'accettazione dell'ordine, la nascita della politica come dominio nella modernità» (p. 77).

A ben vedere, la paura dell'altro, che è dunque espressione della paura di ciò che non si conosce e alla fin fine paura istintiva della propria morte, è allo stesso tempo anche, nell'individuo, la paura del sé, dell'"altro-io", ossia dell'inconscio che, appunto, è presente nella mente di tutti gli esseri umani. Esso si mostra durante il sonno: l'uomo si rende conto di non conoscerlo affatto e di non riuscire a controllarlo con la sua razionalità perché la sua mente, a causa della sua presenza, procede con associazioni spesso incomprensibili, fatte di emozioni variegata e che, proprio per questo, in ultima analisi, "gli fanno paura". La scoperta occidentale dell'inconscio, inaugurata dagli studi di Carl Gustav Jung e dalla sua apertura allo studio delle discipline filosofiche orientali, ha comportato a sua volta, nella civiltà occidentale, altri problemi e reazioni consequenziali, spesso di chiusura verso l'emozione e di massimizzazione della razionalità. Questa paura naturale dell'inconscio collettivo spiegherebbe infatti anche, tra le tante cose, l'eccessivo razionalismo che ha attraversato l'epoca moderna, alimentando l'attività poetica tecnico-scientifica e determinando la cosiddetta "matematizzazione" del sapere umano anche nelle materie più prettamente "pratiche". Una razionalizzazione assoluta della realtà che caratterizza ancora fortemente l'epoca contemporanea, con l'eccessivo controllo razionale su ogni cosa (esteriore ma anche interiore) che l'individuo vuole avere e che di fatto genera, come conseguenza, altre forme di "potere", ma anche, di contro, altre forme di libertà, soprattutto intese come libertà negative ("libertà da"), e poi come libertà positive ("libertà di").

Ma sono davvero delle libertà quelle che vengono vissute in un paese democraticamente libero, altamente progressivo e tecnologico come il nostro, oppure, come si chiede giustamente la Bazzicalupo, esiste "un Egitto", una schiavitù che dimora ancora «dentro di noi» (p. 113) senza necessariamente dover avere un contesto spaziale "esteriore", come quello di Mosè e di Enea, da cui dover fuggire, da dover attraversare o da dover superare, per ottenere la tanto desiderata libertà? (cfr. pp. 85-104).

In altri termini, il problema è quello di comprendere a fondo se la libertà esteriore sia anche, appunto, corrispondentemente interiore o se invece, in realtà, la libertà non sia nel contemporaneo del tutto virtuale, come virtuale è ormai divenuta la nostra società. Già Tocqueville, nella sua *Democrazia in America*, rilevava la presenza, nel sistema democratico, della cosiddetta "Tirannia della maggioranza", quale elemento di uniformità (o, per meglio dire, di informità) massificatrice proprio del pensiero capitalistico e quale espressione in ultima

analisi della “spoliticizzazione” del cittadino contemporaneo. Essa, secondo lo scrittore francese, renderebbe l’essere umano succube del sistema democratico, uniformandone appunto il pensiero, e lo porterebbe ad essere subordinato alla volontà di uno “Stato tutore”, che lo cullerebbe nei suoi desideri e bisogni e così, entro una logica economica capitalistica sempre più imperante successivamente analizzata in modo particolarmente critico dalla Scuola di Francoforte, lo renderebbe totalmente schiavo dei suoi stessi desideri e bisogni.

Sotto questo profilo, nel contesto capitalistico, gli studi psicologici sociali e filosofico-politici sulle cosiddette “passioni tristi” e sul cosiddetto “pensiero liquido” dell’uomo contemporaneo ci spingono fortemente a pensare, assieme a quanto evidenzia anche la Bazzicalupo nel suo lavoro, che, effettivamente, oggi, «se la verità è virtuale, anche la libertà è virtuale» (p. 115) e dunque essa è irreale, falsa e illusoriamente vissuta da ciascun individuo, con la propria mente, entro la prigione della rete telematica - che Marramao definisce bene come “*media-crazia*” (*Contro il potere*, p. 100) - ed automatica delle macchine (cfr. *Eroi della libertà*, p. 119s.) - o, peggio, entro la logica dell’indotto “poter scegliere” e “poter avere” bramosamente nuovi beni di consumo (p. 125) e, con questi ultimi, entro anche e soprattutto la frustrazione costante di volerne ancora degli altri.

L’essere umano, nella società post-democratica e nell’epoca ormai di un sistema capitalistico sempre più “selvaggio” e globalizzato, appare quindi sottoposto al “potere” di un sottosistema economico sempre più imperante e risulta essere di fatto non più libero ma schiavo delle macchine -di cui, appunto, “non se ne serve ma le serve”, per utilizzare un’espressione weiliana assai calzante- e dei suoi desideri di possesso illimitati.

E allora, sul punto, la Bazzicalupo si chiede: «non sarà la libertà di avere ciò che uccide la libertà?» (p. 125). Siamo sicuri di essere davvero liberi di esprimerci dal profondo, nella nostra società, o non siamo piuttosto “osservati” e soprattutto, per meglio dire, “condizionati” dal “Grande Fratello” delle macchine? E, ancor di più, siamo sicuri di non essere guidati dalle logiche del consumo, che tentano di prevedere, con i sondaggi, ma soprattutto di indirizzare, con gli innumerevoli condizionamenti del “potere” pubblicitario, i nostri desideri, i nostri bisogni, senza che si riesca poi a dar voce, come dice bene la Bazzicalupo, «a ciò che sogna, spera, pensa quella parte di coloro che sono a disagio, che non sono d’accordo» (p. 131) e soprattutto anche «a quei fantasmi interni» (*Ibidem*), che appartengono alla nostra individuale coscienza, che non conosciamo bene, che esprimono i nostri desideri più profondi e che, nel nostro inconscio, ci parlano della nostra vera essenza, così ancora misteriosa e insondabile?

«E i fantasmi ritornano» (*Ibidem*), osserva la Bazzicalupo, e con essi, ritorna non solo la figura dell’eroe anti-conformista e “sopra le righe”, come il folle

Don Chisciotte, ma anche quella dell'eroe che rifiuta la ricchezza e l'agiatezza, come San Francesco, per vivere a contatto diretto con la natura, come ad esempio anche il personaggio del film di Sean Penn, *Into the wild* o di quei tanti personaggi, veri o solo immaginati, che decidono, appunto, di prendere distanza dal mondo poetico, tecnocratico, conformistico e consumistico, vivendo la loro libertà "*on the road*".

Il vero nomade, nell'immaginario collettivo di tutti, è il "libero" per eccellenza che ha scelto di vivere tale condizione perché la sua identità, appunto, non vuole avere un nome (pp. 149-150). Proprio sul punto rilevato dalla Bazzicalupo, Marramao, attraverso il pensiero di Canetti, osserva: la «parola libertà serve a sperimentare una tensione importante, forse la più importante. L'uomo vuole sempre andar *via*, e se il luogo dove si vuole andare non ha nome, se è indefinito, senza confini, allora lo si chiama libertà» (p. 81).

Se tuttavia sicuramente l'atto di libertà del nomade è assolutamente estremo esso, proprio perché è effettuato entro una perenne necessaria indeterminatezza da parte di chi lo pone *in fieri*, è difficilissimo dall'essere portato a compimento, senza necessariamente comportare una dinamica conflittuale con l'altro che via via il nomade incontra sulla sua strada. Il suo atto di libertà risulta dunque quasi impossibile dal perseguirsi e dall'essere accettato, semplicemente, appunto, per quello che è, ossia una libera scelta individuale e incondizionata. Questo mancato riconoscimento dell'atto e, allo stesso tempo, di chi lo pone in essere, è causato dalla mancanza, nel nomade, di una identità certa e dalla dinamica conflittuale che appunto si viene a creare. Da questa condizione costante di indeterminatezza e di disconoscimento, sembra nascere allora non solo l'isolamento ma anche la persecuzione del cosiddetto "diverso". Ci sono infatti anche altri eroi dell'*On the road* di Jack Kerouac, quelli totalmente sradicati (ossia i "senza patria") che, all'estremo del loro vagare "sulla strada", non solo passando di territorio in territorio ma anche di cultura in cultura, diventano dei meri *parvenus* e si identificano man mano, labilmente, nell'altro che di volta in volta incontrano (*Contro il potere*, p. 133-150), come il personaggio camaleontico *Zelig* del film omonimo di Woody Allen, che diviene "tutti" di volta in volta nel suo vagare di esperienza in esperienza ma appunto, allo stesso tempo, amaramente, «nessuno» (p. 146).

Gli sradicati, a ben vedere e più profondamente, benché si oppongano ugualmente al potere in nome della libertà, non sono considerati affatto degli eroi perché essi non hanno un nome, non hanno cioè una loro identità che gli altri possano riconoscere e, proprio per questo motivo, vengono disconosciuti da tutti o accettati solo a condizione che, appunto, si assimilino alla loro cultura, perdendo così la propria identità di "nomade".

Ci sono quindi delle persone che vivono lo stato di apolide, cioè di forzati nomadi *on the road*, involontariamente, a causa delle loro vicissitudini personali

o di gruppo, come ad esempio i personaggi dei libri di Herta Müller. «Patria sono le parole dette» (*Contro il potere*, p. 90) diceva la scrittrice, e lo diceva non nel senso che la patria dimora laddove c'è «la lingua con cui si parla e in cui si scrive» ma nel senso che la patria, quella vera, dimora laddove «si ha la libertà di dire tutto ciò che si vuole» (*Ibidem*), e, in senso più ampio, laddove si può vivere *come si vuole*, ossia in piena libertà, senza necessariamente essere definiti entro uno schema sociale e culturale a cui non sentiamo di appartenere e che dunque non riconosciamo come “nostro”. E la Müller, come osserva Marramao, sotto questo profilo, si sente doppiamente straniera: «straniera nella patria d'origine che si è lasciata alle spalle» e «straniera nell'esilio» (p. 92). La scrittrice si ritrova così, forzatamente, a dover vivere sorvegliata da un potere che allo stesso tempo la riconosce e la fa sentire un *outsider* rifiutato, non libero-cosicché per lei «estraneo non è (...) il contrario di conosciuto, ma il contrario di familiare» (p. 90)- e nella dimensione in cui la sua identità, nei suoi stessi pensieri, parole ed azioni quotidiani, viene continuamente condizionata da tale potere: «io non sono cresciuta (...) ma sono stata cresciuta» (p. 93). Allora, come osserva Marramao, «l'identità è sempre una formula insatura: un viaggio della libertà e della ricerca incessante» (p. 95) che altro non è se non la necessità di potersi esprimere in piena libertà e di essere riconosciuti e rispettati, da qualsiasi potere esistente, come esseri umani, per la propria singolarità, unica e irripetibile.

Secondo le analisi di Marramao, l'essere umano, per sua natura distinto dagli altri esseri viventi, ha in sé l'istinto di voler perseguire su ogni cosa e sugli altri un “potere illimitato”, che travalica, cioè, i rapporti di forza naturali o sociali e, con essi, le stesse regole che li stabiliscono: «la dimensione del potere», osserva lo studioso, «è più generale e più ampia di quella immediata e naturale della forza» (p. 70) perché l'essere umano è perennemente spinto, a differenza degli altri esseri viventi, dalla “potenza” (intesa come capacità e potere personale di “poter fare”) del “desiderio del comando” e, chiaramente allo stesso tempo, di contro a ciò, dall'angoscia che sottende tale perenne istinto, generando la cosiddetta “paranoia del potere”. Dunque, in questo contesto, difficilissimo se non quasi impossibile sembra essere l'incontro paritario tra le diversità culturali, tra cioè le identità che si confrontano nella relazione.

Il contemporaneo post-democratico, con il fenomeno della globalizzazione, ha determinato di fatto il declino del vecchio “Stato Leviatano”, che consiste oggi, come osserva bene ancora Marramao, «nell'inesorabile deflazione delle sue prerogative “sovrane”» (p. 105), e ha comportato appunto, come si diceva precedentemente, nuove forme di «potestà indirette» (p. 107), economiche e tecnologiche (con tutti i problemi ad esse connessi) ma anche trans-culturali, come ad esempio quelle religiose, che hanno caratterizzato gli ultimi conflitti bellici tra le diverse civiltà. Il potere, conclude Marramao, «è una variabile

dipendente, il cui variare dipende dall'intensità dell'investimento simbolico che si viene di volta in volta a determinare nei diversi ambiti dell'interazione sociale» (p. 112), ma chiaramente, gli interessi messi in campo sono comunque sempre fortemente condizionati da considerazioni identitarie perché «non possiamo più porci la classica domanda Che cosa voglio?, senza esserci prima posti la domanda Chi sono» (p. 115). Chiaramente tutto ciò, riflettendo su quanto rileva lo studioso, non può che metterci di fronte al problema della relazione comunicativa tra le diverse identità, proprio entro il connubio della libertà di ciascuno e del potere possibile da parte di uno dei due soggetti della relazione sull'altro.

La storia a questo riguardo ci testimonia fortemente come sia davvero difficile l'incontro paritario e rispettoso tra le diversità a confronto e come spesso e volentieri il *pólemos* si faccia sempre più presente e forte nella *cosmo-polis* contemporanea. Ma è davvero così? La *polis* cioè, nella stessa *cosmo-polis* che viviamo, si fonderebbe sempre dunque, necessariamente, sul *pólemos*, come del resto la lotta conflittuale tra i fratelli Caino e Abele, Romolo e Remo, Eteocle e Polinice ci testimoniano, e non invece sull'amicizia naturale e sul sentimento dell'amorevolezza e della con-divisione, come rilevava Aristotele e come sostengono i neoaristotelici contemporanei della *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*? Nella relazione con l'altro, l'*hostis* prevale dunque sempre, inesorabilmente, sull'*hospes*? È possibile pensare il potere in un modo diverso da quello di espressione della mera forza dell'uomo o della macchina o del sistema sull'uomo? È possibile *Ricominciare i racconti*, come intitola il *Capitolo Settimo* del suo volume la Bazzicalupo, su basi diverse? È possibile cioè impostare in modo differente la relazione tra gli uomini, in modo tale da non ridurre il potere a solo e semplice rapporto di forza e così, di conseguenza, è possibile pensare la libertà in termini altrettanto differenti?

La teorica della politica Hannah Arendt, a tal proposito, riprendendo il pensiero "pratico" aristotelico e l'idea agostiniana di "cominciamento" evidenziata anche dal poeta René Char (idea rilevata dallo stesso Marramao a proposito della democrazia americana di toquevilliana memoria a p. 141), osservava in *Vita activa* (EAD. (2000), *Vita activa*, Bompiani, Milano, p. 21ss.) come il potere potesse essere visto e inteso, costruttivamente, nei termini della "possibilità" di compiere l'azione giusta, orientata, attraverso l'individuazione qualitativa della *phrónesis* e con essa del "giusto mezzo", alla ricerca ed applicazione della personale virtù interiore, etica e dianoetica. La scrittrice tedesca evidenziava anche, allo stesso tempo, come la libertà, in diretta corrispondenza con la possibilità di poter scegliere, potesse essere vista, di conseguenza, non nei termini di contrapposizione al concetto di potere ma come una sua diretta espressione.

Ovviamente questa visione del potere quale sinonimo stesso di libertà, deve necessariamente presupporre ed essere vissuta entro una logica relazionale

dialettica differente da quella hobbesiana, in cui purtroppo l'essere umano contemporaneo si ritrova, costretto dalle circostanze contestuali, ad operare, a pensare, a sentire e a vivere. In altri termini, pensare un diverso intendimento di potere e di libertà è possibile solo a condizione che l'essere umano (di là della ricerca e della considerazione antropologica che lo vuole per natura buono o cattivo, sociale o anti-sociale che qui non interessa), si orienti verso una revisione autocritica di sé, della sua capacità cioè di giudizio, di discernimento, ossia solo a condizione che egli veda se stesso e l'altro, con cui entra in relazione, in termini diversi da quelli meramente utilitaristici.

Certamente la via da percorrere entro questa dimensione costruttiva e non distruttiva della relazione comunicativa, che innanzitutto presuppone un dialogo interiore continuo e virtuoso con la propria coscienza, alla maniera socratica, è difficile e lunga da percorrersi; certamente è anche vero che esiste ed esisterà sempre uno scarto tra l'ideale e il reale, tra ciò che è e ciò che dovrebbe, attraverso anche il "potrebbe" aristotelico, essere; certamente esiste ed esisterà sempre una voce interiore "fuori dal coro", che vuole esprimere la sua libertà (*Eroi della libertà*, p. 167) differentemente dagli altri ma l'importante, forse, di là dell'esito finale, come dice bene ancora la Bazzicalupo, è «forzare le crepe, far uscire i fantasmi, aprire gli spiragli» (p. 169). L'importante, cioè, «è ricominciare il racconto» (p. 171); l'importante è che ci sia sempre qualcuno che, in nome della probità, sia disposto a vivere il suo "potere" e a combattere, in nome della libertà, i soprusi di qualsivoglia potere tirannico che lo vuole non solo soggiogare con la forza fisica e/o psicologica ma limitare anche nei suoi sogni, nella sua creatività, nella sua immaginazione (cfr. anche p. 173), e questo è ciò che in ultima analisi l'atto di libertà deve sempre salvaguardare. Il resto poi, pian piano, verrà da sé perché, come recita l'antico detto: chi ben inizia è a metà dell'opera.

La redazione di SocietàMutamentoPolitica desidera ricordare in queste pagine, ad un anno dalla sua scomparsa, Antonio Cassese giurista innovatore, giudice coraggioso, docente appassionato ed amico generoso.



Il libro

Antonio Cassese, *L'esperienza del male. Guerra, tortura, genocidio, terrorismo alla sbarra. Conversazione con Giorgio Acquaviva*, Bologna, il Mulino, 2011.

§§§

È molto raro che uno studioso e tanto più un giurista, vale a dire uno studioso che ha a che fare con un materiale di studio ‘freddo’, un prodotto sociale codificato, formalmente definito, si offra ai suoi lettori con una narrazione autobiografica approfondita, una lunga confessione sulle motivazioni che lo hanno orientato in certe fasi cruciali della sua vita di operatore del diritto. Sembra che Antonio Cassese concepisse l'intervista-conversazione che anima il suo ultimo libro *L'esperienza del male* come «una barricata». In altre parole i materiali con i quali è stato costruito il testo sono i più svariati ed affastellati

-apparentemente- alla rinfusa: dai ricordi personali alle riflessioni filosofico-esistenziali, dalle dotte citazioni giuridiche agli aneddoti su situazioni le più diverse incontrate lungo il suo itinerario di studioso di affari internazionali di fama internazionale, ma anche di lettore curioso ed assetato di conoscenza in campi laterali al diritto. La metafora della barricata tuttavia non è casuale ed è anzi densa di significato perché le barricate le fanno gli insorti, i rivoluzionari che portano *on the road* il conflitto, che di certo non sono attrezzati con armi sofisticate e che non possiedono neppure strumenti di difesa straordinari se non la loro passione e la fede nei loro ideali.

Cassese, originariamente, non aveva affatto intenzione di studiare diritto,

in realtà volevo studiare sociologia o filosofia. Fu mio padre ad insistere, sosteneva che *ars non dat panem* e mi ripeteva anche i versi di Petrarca: “povera e nuda vai filosofia”... [Fu così che nell’autunno del 1954 -non aveva ancora compiuto 18 anni- sostenne l’esame di ammissione alla Scuola Normale di Pisa]. Ho penato molto, nei quattro anni di Giurisprudenza(1954-58), con sentimenti misti di attrazione e irritazione, perché anche se mi piacevano la logica ed il rigore dei ragionamenti, molti insegnamenti mi sembravano aridi, tipo procedura civile, diritto civile, diritto commerciale ... Io ero attratto fondamentalmente da materie che avevano un rapporto stretto con la realtà sociale e politica. E quindi il diritto costituzionale e il diritto internazionale, insegnamenti che ‘si sporcano’ di più con la politica. Ero attratto dalla problematica politico-giuridica del diritto internazionale ed anche dal tema dei diritti umani; chiesi perciò di potermi laureare con il professore di diritto internazionale, Giuseppe Sperduti. Mi domandò che argomento avessi in mente ed io risposi “L’autodeterminazione dei popoli”¹.

Dopo la laurea in legge presso il collegio medico-giuridico annesso alla Scuola Normale, che poi diventerà la Scuola Superiore Sant’Anna, decide di perfezionare la sua conoscenza della lingua tedesca e durante un soggiorno in Germania frequenta le lezioni presso la famosa Scuola sociologica di Francoforte. Questa esperienza gli fornirà ulteriori elementi per configurare la sua cultura giuridica in una maniera originale al di là di ogni arido formalismo.

Dopo i miei studi universitari non riuscivo ancora a mettere insieme i vari pezzi: da una parte la visione storico-culturale, dall’altra lo studio del diritto che si limitava a fornire categorie astratte, lontane dalla realtà. Perché così si studiava allora il diritto, non come realtà vivente, non come un insieme organizzativo e

¹ A. Cassese, *L’esperienza del male*, cit. , pp. 221-3.

normativo che serve a rispondere ad esigenze reali di una certa società. Io mi sentivo un po' soffocare, per cui quando a Francoforte riuscii a seguire le lezioni di Horkheimer ed anche quelle di Adorno (molto astruse, almeno per me), tutto ciò mi consentì anche di fare letture importanti sulla realtà del nazismo, del dopoguerra, sulla società tedesca. Fu un notevole arricchimento, penso².

Cassese intreccia dunque esperienze di studio diverse e complementari e decide di interpretare il suo ruolo di studioso del diritto internazionale misurandosi con i grandi problemi della società per tentare di affrontarli e di risolverli.

Molti giuristi sono più presi dalla costruzione di cattedrali dottrinali che al massimo consentono critiche formali della società, che dalla realtà che li circonda, una realtà di violenza, di sangue, di conflitti quotidiani. Credo che questo sia un errore ... [Il giurista] deve avere gli occhi aperti alla realtà ed indagare assiduamente ciò che avviene attorno a noi. Certo, non deve farsi influenzare dalle ideologie (o comunque non al punto da avere paraocchi) ma dall'aspetto umano delle vicende sì ... Insomma, il giurista ha molto da imparare da politologi, storici e sociologi, se non vuole limitarsi a una frigida ermeneutica che non coglie la realtà globale delle istituzioni giuridiche.³

§§§

Lo studio della guerra è stato sempre al centro degli interessi di Cassese ma, si badi, in una sua lettura paradossale nel senso che quel che gli è interessato è stato introdurre il rispetto dei diritti umani nel quadro di un fenomeno, la guerra, cui la dimensione umana è del tutto estranea. Cassese si è impegnato nello studio della guerra su tre livelli interdipendenti: a) la guerra come distruzione dell'ordine civile e dunque vista sia nella sua dimensione storico-politica sia nella sua dimensione psicologica come cruda manifestazione dell'aggressività umana; b) il diritto bellico: la guerra come fenomeno che si misura con delle regole giuridiche che tentano di umanizzarla; c) la guerra come campo di crimini che devono essere repressi da tribunali sia nazionali sia internazionali. Questo fronte di analisi così ampio e così impegnativo ha comportato da parte di Cassese una riflessione critica nei confronti dello Stato, primo attore bellico, nell'intento di limitarne le prerogative ed, insieme a questo tema, l'adozione di un metodo di lavoro che ha significato

² *Op. cit.*, p. 225.

³ *Op. cit.*, p. 227 e p. 228.

innovare profondamente il ruolo del giurista. Ecco il metodo descritto da lui stesso in estrema sintesi:

Ho quindi cercato di imparare a entrare nel cervello del Leviatano, per capire come funziona, quali sono le sue motivazioni e anche le sue pulsioni essenziali. Ho cercato anche di guardare con i suoi occhi, per capire come il potere vede la realtà. Ho partecipato spesso a riunioni per elaborare nuovi trattati internazionali sui diritti umani, e ho capito che i governi possono creare norme sui diritti umani e contemporaneamente disattenderle. Queste esperienze sono state molto più illuminanti che leggere un'intera biblioteca.⁴

Il problema del male inteso come violenza dell'uomo sull'uomo nella sua espressione macroscopica, vale a dire la guerra, lo ha indotto ad attrezzarsi con una, come lui la definisce in modo minimalista, *pocket philosophy*. Alcune letture gli hanno consentito di confrontare ed integrare la sua cultura giuridica con le idee di pensatori come Spinoza, l'amato Kant, Buber e psicanalisti esperti dell'aggressività umana come Freud e Mitscherlich. Ma al di là della definizione di un quadro normativo che protegga la dignità dell'uomo e delle letture che scavano negli oscuri labirinti della malvagità umana per tentare di interpretarla, la forza esemplare di Antonio Cassese risiede nelle sue esperienze da studioso-esploratore che vuole vedere di persona e da vicino il male perché lo vuole combattere con più determinazione. La sua testimonianza tocca profondamente il cuore del lettore ma soprattutto ci parla di lui, di come concepiva il suo lavoro e di chi veramente era.

La condanna più efficace della guerra, forma suprema del 'male', l'ho vista sul muro di una cella del carcere di Scheveningen, a L'Aia. Una cella molto speciale, la numero 601.... Era lì che la Gestapo, tra il 1940 ed il 1945, deteneva i membri della Resistenza olandese condannati a morte ... Quella cella l'ho visitata più volte, prima per interesse storico, poi per rendere omaggio in silenzio a tutti coloro che erano stati uccisi per i loro ideali politici. Tra il 1994 ed il 1995, ogni volta che andavo nel carcere di Scheveningen facevo un salto alla cella 601. Ebbene quella cella è piena di scritte lasciate dai condannati a morte. Una cita in francese quattro versi di Victor Hugo, seguiti dalle iniziali del condannato (E. B.) e una data: "5 Juni 1944" (era un giovane olandese, e venne trucidato il 6 giugno). Recita così: "Depuis six mille ans la guerre/ Plaît aux peuples querelleurs, /Et Dieu perd son temps à faire/ Les étoiles et les fleurs".⁵

⁴ *Op. cit.*, p. 15 e p. 76.

⁵ *Op. cit.*, p. 18.

Cassese era una persona colta e gentile, uno studioso geniale ma pur sempre un uomo con le sue fragilità che aveva bisogno ogni tanto di ritrovare sé stesso per ritrovare le energie necessarie a condurre le sue battaglie. Da laico queste energie di combattente le ritrovava coltivando la memoria della sofferenza dei partigiani che avevano passato gli ultimi istanti della vita nella cella 601 ma anche in un altro luogo- sempre a L'Aja- che gli donava due risorse per lui fondamentali.

Nei momenti più cupi e difficili, sono sempre ritornato a Mauritshuis, il piccolo museo, a riguardarmi i Vermeer. Perché vi trovavo e vi trovo tuttora due cose che mi stanno a cuore: la pace e la perfezione. Due cose che mi mancavano e che mi mancano. Quei quadretti ispirano un profondo senso di tranquillità. Ma bada bene, sono stati dipinti subito dopo la fine della guerra dei Trent'anni (1618-48), una delle guerre più spietate, cupe e lunghe della storia europea. Vermeer è riuscito attraverso l'arte a creare atmosfere di sublime pace. Le guerre non sono ignorate: le trovi dipinte sugli arazzi o sulle mappe dei suoi quadri. Sono dunque presenti, ma, allontanate per così dire, ricacciate sullo sfondo. E poi quei quadri sono perfetti, nei più minuti particolari, nei colori, nelle sfumature, e di bellezza struggente⁶.

La guerra è un fenomeno indissolubilmente legato alla condizione umana e soprattutto alla competizione tra nazioni che, come diceva de Maistre citato *obtorto collo* da Cassese, sono troppo spesso in preda ad un irrazionale ed insopprimibile *enthousiasme du carnage*. Il modello teorizzato da Rousseau (1762) secondo cui la guerra è tra Stati e non tra uomini, nel senso che vengono coinvolti solo i militari e non i civili, si confronta con il modello teorizzato da von Clausewitz (1830) secondo cui la guerra è totale e implica tutti, sia i militari sia la popolazione inerme. È fin troppo facile constatare che tutti i trattati internazionali sono ormai incapaci di frenare la violenza delle guerre moderne, espressione di una barbarie senza precedenti per l'odio feroce tra i contendenti che vogliono sterminare l'avversario in maniera radicale, senza distinzioni e dunque anche vecchi, donne e bambini. Più in generale Cassese sottolinea realisticamente la debolezza del diritto nell'intervenire per sanzionare le atrocità della guerra (gli esempi riportati nel libro sono numerosi e tristemente attuali) mentre affida all'etica e all'opinione pubblica il compito di intervenire per contenere gli effetti perversi delle relazioni belliche:

Il problema dunque non è giudiziario (processare e punire i leader militari, cosa poco realistica nel mondo attuale) ma politico: introdurre nella condot-

⁶ *Op. cit.*, p. 213.

ta della guerra moderna principi etico-politici inderogabili. Problema di assai ardua soluzione. Resta dunque disponibile un'unica sanzione: l'opinione pubblica internazionale, che ha la forza di stigmatizzare i governi ed imporre loro che assumano le loro responsabilità.⁷

Cassese ritiene che sia illegittimo ricorrere all'uso della forza armata da parte di un gruppo di Stati senza che ci sia l'autorizzazione del Consiglio di sicurezza dell'Onu, che come ben si sa, può esser bloccato dal veto di uno dei suoi membri permanenti. Ed auspica che la comunità internazionale dia forma ad una norma consuetudinaria che autorizzi gli Stati ad usare la forza contro uno Stato oppure un'entità non statale che violi sistematicamente e su larga scala, in maniera palese, i diritti umani fondamentali. Gli sviluppi realizzati con riferimento alla Libia ed alla Costa d'Avorio a partire dal 2011 appaiono promettenti in questa stessa direzione. Anche se la violazione dei diritti umani è lontana dall'essere completamente arginata nonostante l'autorizzazione del Consiglio di sicurezza ad effettuare un intervento armato, tramite le forze di *peace keeping*, per proteggere i civili.

Qual è lo stato odierno della Comunità internazionale? La globalizzazione costringe la comunità internazionale ad impegnarsi sul fronte variegato e complesso dei problemi comunitari collettivi dalle crisi economiche al clima, dalla povertà alle emigrazioni e naturalmente le guerre. Ma si tratta di un compito assai arduo e difficile da espletare perché è in atto un «processo di libanizzazione» della comunità internazionale formata da gruppi che lottano aspramente tra di loro per motivi economici, politici e religiosi. Il problema centrale resta comunque quello del dominio persistente degli Stati sovrani che condizionano la comunità internazionale e gli organismi che la dovrebbero governare. Esistono però ed appaiono in pieno sviluppo processi in controtendenza come la crescita della giustizia penale internazionale che mira alla effettiva realizzazione dei diritti umani. Questa è la erta via propugnata da Cassese che la vede, con grande chiarezza, associata ad una radicale rivisitazione del ruolo di giurista e ad un difficile processo di trasferimento di sovranità.

Scartando, perché irrealistica, l'idea di un governo mondiale bisogna rilanciare l'entusiasmo per l'indubbia espansione dei diritti umani che sta avvenendo. E questo significa che i giuristi non possono più limitarsi a un'impostazione positivista, in cui si studia l'esistente e si cerca di interpretare le norme e ricostruire la logica delle istituzioni. Occorre un'iniezione di valori alti. E poi, visto che gli Stati sovrani – al di là delle apparenze – si stanno in una certa mi-

⁷ *Op. cit.*, p. 35.

sura sgretolando (la nascita e l'espansione dell'Unione Europea lo dimostra), occorre premere perché pezzi di sovranità siano trasferiti a raggruppamenti regionali. E infine – ed è quello in cui credo di più – occorre potenziare la società civile internazionale.⁸

La rapida crescita di una rete di organizzazioni intergovernative fa da contraltare ad una concezione ed ad una pratica ormai irrealistica della sovranità dei singoli Stati; li obbliga ad uscire da uno sterile isolamento e a coltivare un nuovo e responsabile senso di appartenenza alla comunità internazionale i cui effetti sono ancora da verificare ma che si presumono virtuosi. Entra in crisi una visione diplomatica e statalistica della comunità internazionale mentre nuovi attori: Ong, imprese multinazionali, movimenti di liberazione nazionale, ribelli e dissidenti, enti sui generis come il Comitato internazionale della Croce rossa o la Santa Sede vedono riconosciuta la loro capacità di intrattenere relazioni internazionali. Cassese comunque non abbandona mai la sua prospettiva di sano realismo. Il concetto di sovranità statuale non si può estirpare essendo tuttora il perno attorno cui si articola l'orditura della comunità internazionale.

Cassese riconosce che la visione giusnaturalistica dei diritti umani ha il grande merito di averne rafforzato la rivendicazione indebolendo la impostazione totalizzante ed iperautoritaria degli Stati nazionali. La sua però è una visione storicistica dei diritti umani che si associa alla loro ricostruzione storico-politica effettuata da Norberto Bobbio. Il nucleo dei diritti umani, originariamente radicato nei grandi valori religiosi e morali poi definiti dalle norme giuridiche, appare tra il Settecento e l'Ottocento in alcuni Stati occidentali; successivamente questi stessi principi si diffondono a protezione di ogni cittadino del mondo. Naturalmente queste regole non sono dotate di *vis coactiva* ma si fondano solo sulla loro *vis directiva*; ciò nonostante se applicate con intelligente e responsabile competenza da giudici internazionali gli effetti positivi sono evidenti. Cassese resta scettico rispetto all'azione dei governi in questo settore mentre auspica una valorizzazione dell'azione della società civile internazionale ed è favorevole alla costruzione di compromessi accettabili dal punto di vista dei diritti umani.

Penso che occorra essere scettici nei confronti dell'azione dei governi e valorizzare invece l'azione della società civile internazionale. Sono convinto che la chiave si trova là, nelle organizzazioni non governative (Ong), nella Chiesa cattolica (la comunità di Sant'Egidio, ad esempio), Amnesty International, Human Rights Watch, che è forse la più efficace organizzazione a livello non

⁸ *Op. cit.*, p. 56.

governativo. Perché a volte anche i “piccoli” contano, e perfino le singole personalità, se si battono con accanimento e coraggio per un tema o un problema specifico.⁹

A parere di Cassese la Corte europea dei diritti dell'uomo è l'istituzione più efficace in materia di protezione giudiziaria dei diritti umani. La Corte ha saputo applicare con saggezza e con impegno la Convenzione europea dei diritti dell'uomo su un territorio assai vasto: 47 Stati europei, per un insieme di 800 milioni di persone. Nonostante questo giudizio elogiativo ci sono da sottolineare alcuni limiti nell'azione della Corte che sono riconducibili al punto dolente che, costantemente, ritorna nelle analisi di Cassese: l'eccessiva influenza della sovranità nazionale. La Corte si è autolimitata quando ha sostenuto che la portata extraterritoriale delle sue competenze è limitata alle violazioni commesse dagli Stati nel loro territorio e solo eccezionalmente si può estendere a violazioni commesse da organi di uno Stato all'estero. Ancora, viene in qualche caso riaffermato il principio che gli organi di uno Stato estero non possono essere perseguiti perché godono dell'immunità dalla giurisdizione straniera compromettendo così i diritti di un cittadino al risarcimento. Infine un'ulteriore zona d'ombra riguarda le violazioni commesse da uno Stato membro che agisca nella cornice di un'organizzazione internazionale, ad esempio l'ONU. La Corte si esprime sostenendo che la violazione vada imputata all'ONU che non rientra nella Convenzione e non allo Stato che ha commesso la violazione. Stante questa impostazione lo Stato viene sollevato da ogni responsabilità. Il punto chiave è che la *raison d'État* non può prevalere sistematicamente ed in modo prevaricatorio sui diritti umani¹⁰.

Quale sarà il futuro dei diritti umani? Sul punto Cassese sembra motivato da un misto di scetticismo («non esistono ricette, ... è un'opera che bisogna ricominciare ogni giorno daccapo. . , non esistono soluzioni durature») e di speranza venata da utopia ottimista. Il suo pensiero oscilla tra questi due poli estremi e non compatibili, almeno in apparenza, ma sempre all'interno di un ragionamento espresso già da Kant che resta la sua stella polare. Da un lato Kant ci offre un'immagine disperante: «da un legno storto, come quello di cui l'uomo è fatto, non può uscire nulla di diritto», dall'altro lato – nel 1795- ha un'intuizione profetica e scrive che «la comunanza (stretta o meno) ormai dovunque prevalente tra i popoli della Terra si è estesa a tal punto che la violazione del diritto compiuta in *un* punto della Terra viene percepita in *tutti* gli altri punti». Oggi, come mai prima nella storia dell'umanità, il mondo

⁹ *Op. cit.*, p. 76. Cfr. anche p. 109 e ss.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 93-97.

si è fatto più piccolo e più vicino nelle parti che lo compongono dando delle chance di concretezza all'idea kantiana tramite due processi:

il primo è il diffondersi di un *ethos* internazionale che considera come bene supremo (*summum bonum*) il rispetto della dignità di ogni essere umano, quale che sia la sua cittadinanza, la sua religione, la sua origine etnica, il suo colore della pelle e la sua condizione sociale, e dunque porta a renderci consapevoli ma anche a farci patire per ogni violazione dei diritti umani, dovunque venga compiuta¹¹.

Il secondo processo è la globalizzazione della quale Cassese dà una lettura forse un poco semplicistica nella valutazione dei suoi effetti politici e giuridici anche sul fronte dei diritti umani.

L'interconnessione di tutti i popoli, delle imprese, dei governi e dei cittadini è diventata una valanga che travolge tutto. E così pressioni economiche e commerciali spingono con forza verso una *comunitarizzazione* della società internazionale ed esigono una risposta collettiva e collegiale ai mali comuni ... Ne consegue che il concetto kantiano – beninteso se rafforzato da un accentuato senso morale collettivo – può essere gradualmente spinto a trovare piena realizzazione.¹²

Il capitolo dedicato alla tortura è fondamentale per comprendere il senso del libro e il senso della 'esperienza del male' come nodo cruciale della esperienza di riflessione di Cassese. Qui il Cassese 'esploratore' prevale nettamente sullo studioso, ma non si può certo dire che venga perciò meno la sua sensibilità di giurista profondamente convinto che tramite la protezione dei diritti umani si restituisce identità e dignità ad ogni cittadino e dunque si migliora così la vita di una società.

Ho studiato per anni la tortura e ho anche un'esperienza diretta e pratica della sua esistenza. Ho visitato per quattro anni i peggiori posti d'Europa dove vengono spesso inflitti trattamenti disumani e degradanti e talvolta anche la tortura. Dal 1989 al 1993 ho presieduto il Comitato del Consiglio d'Europa per la prevenzione della tortura. E mi sono reso conto che alla base ci sono due problemi che vanno risolti. Innanzitutto bisognerebbe studiare i moventi psicologici, le motivazioni che spingono chi pratica la tortura ... Come mai ci si presta a infliggere sofferenze al corpo e all'anima di un altro essere umano? Se-

¹¹ *Op. cit.*, p. 107.

¹² *Op. cit.*, p. 109.

condariamente, bisognerebbe capire se la tortura è utile, se quando gli eserciti o i poliziotti praticano la tortura ne ricavano dei benefici, quando è importante assumere informazioni contro atti terroristici o altri crimini.¹³

La tortura secondo Amnesty International viene praticata con sistematicità in 132 su un totale di 192 Stati. Negli Usa si aggira la inderogabilità delle norme internazionali che la vietano asserendo che tali norme non sono *self-executing* cioè non possono trovare immediata applicabilità nell'ordinamento giuridico interno. In alcuni casi si può ricorrere a misure di coercizione fisica contro i combattenti nemici; si tratta di quelle che Bush ha definito *enhanced interrogation techniques*. Ma v'è di più: ci si imbatte in un'elaborazione giuridica ad hoc che si fonda sulla categoria dello *stato di necessità* abitualmente invocato per giustificare la tortura ed eliminare le responsabilità di chi la pratica. La rievocazione dettagliata di un caso che ha portato alla stesura di una famosa sentenza pronunciata a Francoforte il 22 settembre 2002 - e che non è possibile riproporre qui - approda ad un esito che è di grande significato e che ci fa capire con quale finezza e con quale impegno morale Cassese rifletta- da giurista- sul tema della tortura.

I giudici di Francoforte ci hanno dato una lezione di civiltà. Hanno affermato un principio importantissimo: se ti senti moralmente obbligato a farlo per salvare una vita umana, potrai arrivare a minacciare o addirittura a praticare la tortura, a commettere cioè un crimine. Ma ti devi assumere la responsabilità di quell'atto estremo, sapendo che pagherai di persona anche se potremmo riconoscerti le attenuanti. Mi sembra un grande principio di civiltà.¹⁴

Cassese individua cinque ragioni essenziali per le quali è necessario opporsi alla tortura, e lo fa puntellando il suo argomentare con tesi ricavate da Immanuel Kant, da Tommaso Campanella e, naturalmente, da Cesare Beccaria «autore di quel libretto che bisognerebbe rileggere tutti i giorni tanto è ancora attuale». Primo motivo: la tortura è immorale perché non rispetta il principio essenziale della dignità dell'uomo. Secondo motivo: la tortura umilia sia chi la subisce sia che la perpetra. Terzo motivo: la tortura non raggiunge i suoi scopi quando, ed accade spesso, il torturato sa resisterele. Quarto motivo: lo Stato che adotta la tortura rovina la propria immagine pubblica e perde credibilità. Quinto motivo: se il processo avviene in uno Stato democratico le

¹³ *Op. cit.*, p. 143. Particolarmente significativo da p. 148 a p. 153, il suo racconto di come si è svolto il duro lavoro di quegli anni, la sofferenza della *burn-out-syndrome*, il resoconto sui luoghi e le carceri visitati, la descrizione di alcuni tipi di tortura ma anche i successi istituzionali conseguiti.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 147.

prove contro un accusato acquisite con la pratica della tortura non possono essere ammesse in giudizio e l'imputato torturato non può essere perseguito anche se ha, di fatto, commesso gravi crimini. Sulla prevenzione nei confronti della tortura in Europa si sono fatti grandi passi in avanti. L'articolo 3 della Convenzione europea dei diritti dell'uomo vieta esplicitamente la pratica della tortura e i trattamenti disumani che comportino un degrado della dignità della persona. La Corte europea dei diritti dell'uomo ha adottato ed applicato in modo sistematico e «creativo» questa stessa norma in tutti gli Stati membri del Consiglio d'Europa. Il dato è di grande importanza perché fa dell'Unione Europa un terreno esemplare di civiltà anche se i problemi e l'urgenza di riforme non mancano, come è tristemente provato dal caso italiano non essendo ancora previsto nel nostro ordinamento, in modo specifico, il reato di tortura. La legge di ratifica della Convenzione ONU contro la tortura è stata approvata dalla Camera nell'ottobre 2012!

Negli ultimi capitoli si rievocano, nella prospettiva tipica del diritto internazionale, alcuni casi di forte attualità e vengono valutate alcune tragedie contemporanee come la "guerra al terrore" dopo l'11 settembre, l'uccisione di Osama bin Laden, il processo e la condanna a morte di Saddam Hussein, i crimini di tortura commessi dagli Stati Uniti in Iraq e in Afghanistan e la decisione del Consiglio di sicurezza contro Gheddafi. Particolarmente illuminante il capitolo 8 dedicato ad una sorta di bilancio critico sulla attività dei tribunali penali internazionali cui si associa il racconto della battaglia solitaria che Cassese ha condotto negli anni Novanta per avviare il Tribunale penale internazionale per la ex Jugoslavia (ICTY) e delle motivazioni che lo hanno indotto ad accettare la presidenza del Tribunale penale internazionale per il Libano, il primo a giudicare atti terroristici dopo l'assassinio di Rafiq al- Hariri nel 2005.

§§§

Cassese si è posto naturalmente il problema di che cosa fare al termine dei conflitti cruenti sia interni sia internazionali¹⁵ per potere ricostruire un ordine sociale e pacifico sulle macerie prodotte dalla guerra. E se lo è posto, come suo costume, da giurista scrupoloso ma anche da 'esploratore del male' cioè da studioso animato da motivi etici profondi e da una straordinaria sensibilità per la tutela della condizione umana. Il dilemma che si ha di fronte è quello di cancellare le colpe con un'amnistia nell'intento di riconciliare gli animi

¹⁵ Il 24 gennaio 2007 Antonio Cassese ha inaugurato i corsi della Facoltà di Scienze Politiche "C. Alfieri" di Firenze, dove ha insegnato per molti anni come professore ordinario di diritto internazionale, con una *lectio magistralis* dal titolo *Perdonare o punire al termine di conflitti cruenti?*

devastati da odi drammatici oppure quello di punire i responsabili di orrendi crimini per appagare le vittime e le aspettative di giustizia dei loro familiari. A suo parere l'amnistia indiscriminata, anche per crimini gravissimi come la persecuzione, l'eccidio di civili, lo stupro di massa appare come una scelta profondamente immorale ed una soluzione che non ha effetti seri e di durata. «Il tentativo di rimuovere giuridicamente, con una legge o con comportamenti di fatto, le atrocità commesse durante un conflitto armato serve a riconciliare gli animi solo a breve termine e solo in superficie». La prima considerazione da fare è che con un'amnistia si compie un "assassinio della memoria" vale a dire si arriva a dimenticare i crimini e la colpa di chi li ha perpetrati. Ma vanno considerati anche degli aspetti di carattere pratico: gli odi non si cancellano rapidamente, i parenti delle vittime ed i sopravvissuti vogliono che si compia giustizia e che i colpevoli vengano puniti. Anche l'altro lato dell'alternativa quello di punire i colpevoli tramite degli organi giudicanti che, in maniera imparziale, accertino le colpe non appare però del tutto convincente. I tribunali internazionali creati dagli Stati e dalle Nazioni Unite non sono esenti da difetti che Cassese individua con la consueta lucidità. I tribunali penali internazionali sono costretti dalla natura della loro stessa organizzazione, complessa e costosa, a selezionare gli imputati coinvolti e responsabili nelle atrocità belliche. Solo i capi vengono perseguiti mentre appare impossibile giudicare e punire le migliaia di carnefici che hanno torturato ed ucciso come invece, giustamente, pretendono i parenti delle vittime. In secondo luogo non si è mai eliminata la "sindrome di Norimberga" vale a dire questi tribunali giudicano sempre e solamente i vinti mentre i crimini commessi dai vincitori restano nell'ombra e vengono dimenticati. Infine nella serie dei difetti della risposta giudiziale va incluso che questi tribunali penali internazionali, nonostante la loro evidente e progressiva indispensabilità, non hanno competenza a giudicare due crimini fondamentali per la comunità internazionale: l'aggressione ed il terrorismo. Viene allora valutato – con riferimento a casi famosi – il tentativo di una via intermedia cioè il ricorso alle Commissioni per la Verità e per la Riconciliazione. Ed è proprio l'esame del caso più significativo quello della Commissione promossa da un leader lungimirante come Nelson Mandela a dimostrare i limiti di una via intermedia che cerchi di rintracciare le colpe, di fare giustizia ma anche di intrecciare la verità con il perdono. La conclusione è amara. I vari esperimenti di ingegneria giuridica e sociale fino ad ora esperiti non sono riusciti a sciogliere i nodi che continuano ad affliggere le società uscite da un conflitto armato. Cassese però non si scoraggia e, soprattutto, vuole dare speranza e coraggio a chi deve e dovrà impegnarsi per trovare nuove e migliori soluzioni a questi drammi umani. Cassese ancora una volta ci dimostra, con disarmante semplicità e con inflessibile determinazione, la sua intima natura di strenuo combattente. Un paladino dei diritti umani armato di coraggio e

disincanto, di saggezza e d'ironia. «I problemi che le società umane devastate da violenze, conflitti e atrocità devono affrontare, sono enormi. E tutte le soluzioni finora escogitate per riportare la pace negli animi si sono rivelate insoddisfacenti e non adeguate alla loro gravità. Credo tuttavia non si debba disperare e si debba continuare a cercare altre soluzioni, in uno sforzo di ingegneria sociale e istituzionale che prima o poi potrebbe dare qualche risultato. Questo sforzo mi sembra che possa essere espresso con una storiellina, che usavo raccontare ai miei colleghi giudici internazionali nel 1994 e nel 1995, all'Aja, negli anni in cui il Tribunale penale internazionale per l'ex Jugoslavia, in cui lavoravamo, stentava a decollare e tutti i nostri tentativi di amministrare la giustizia sembravano destinati a fallire. Ecco la storiellina che usavo per rincuorare i miei colleghi. Nel Medioevo, una sera – faceva freddo e si annunciava una tempesta – un cavaliere tornava lentamente al suo castello, quando vide un piccolo passero steso in mezzo alla strada con le zampette ritte in alto. Il cavaliere arrestò il cavallo e chiese a quel minuscolo uccello: “Cosa fai lì, in quella buffa positura?” “Ho sentito dire che oggi la volta del cielo precipiterà” – rispose l'uccellino. Il cavaliere scoppiò a ridere: “E credi di potere reggere la volta del cielo con le tue zampette?” “Ognuno fa quello che può”- rispose il passero. E questa è una lezione anche per noi».

È proprio così, grazie Nino per la tua bella lezione.

Gianfranco Bettin Lattes

Note bio-bibliografiche degli autori

Luigi Alfieri è professore ordinario di Filosofia politica nell'Università degli studi di Urbino. Tra i suoi scritti più recenti: *Tra l'Etna e Atlantide. Appunti per una simbolica delle catastrofi*, in AA. VV. , *Katastrophé* (Giappichelli, Torino 2011), *Il mito della storia*, in "Hermeneutica", 2011; *Guerra, politica e democrazia in Carl Schmitt ed Elias Canetti*, in "Teoria del Diritto e dello Stato", n. 1-2, 2011, *La stanchezza di Marte. Variazioni sul tema della guerra*, nuova edizione accresciuta, (Morlacchi, Perugia 2012).

Laura Bazzicalupo è professore ordinario di Filosofia politica nell'Università degli studi di Salerno e presidente della Società Italiana di Filosofia Politica. Tra i suoi scritti più recenti: *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia* (Laterza, Roma-Bari 2010); *Biopolitica* (Carocci, Roma 2010); *Superbia* (il Mulino, Bologna 2008); *Eroi della libertà* (il Mulino, Bologna 2011).

Franca Bonichi ha insegnato Sociologia generale presso le facoltà di Scienze della formazione e di Architettura, e Sociologia dei movimenti e delle istituzioni presso la Facoltà di Scienze politiche "C. Alfieri" dell'Università di Firenze. Attualmente collabora alla docenza di Sociologia Politica e Sociologia della leadership presso la precitata Facoltà fiorentina di scienze politiche. Ha pubblicato studi sulla teoria delle élites e sul concetto di cittadinanza democratica. Ha fatto ricerche e pubblicato saggi su temi inerenti all'educazione, in particolare sulla formazione internazionale a Firenze e sui percorsi scolastici ed universitari delle studentesse negli atenei della Toscana.

Claudio Bonvecchio è professore ordinario di Filosofia delle scienze sociali nell'Università degli studi dell'Insubria (Varese-Como). Tra i suoi scritti più recenti: *Il Cavaliere, la Morte e il Diavolo. Un percorso nella post-modernità* (ScriptaWeb, Napoli 2010); *L'eclisse della sovranità* (Mimesis, Milano 2010); *La Magia e il Sacro – Saggi Inattuali* (Mimesis, Milano 2010); *La filosofia di Indiana Jones*, a

cura di C. Bonvecchio (Mimesis, Milano 2011); *Eros come simbolo* (Alboversorio, Milano 2011).

Giulio M. Chiodi è stato professore ordinario di Filosofia politica nell'Università degli studi dell'Insubria (Varese-Como) e ha insegnato in diverse università italiane. Tra i suoi scritti più recenti: *Propedeutica alla simbolica politica*, 2 voll. (Angeli, Milano 2008-2010); *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica* (Angeli, Milano 2011).

Graziella Di Salvatore è dottore di ricerca in Filosofia del diritto e dottoranda di ricerca in Filosofia delle Scienze sociali e comunicazione simbolica. Tra i suoi scritti più recenti: *L'inter-esse come Metaxú e praxis. Assonanze e dissonanze tra Simone Weil e Hannah Arendt* (Giappichelli, Torino 2006); *La crise de l'inter-esse moderne, entre "chosification" et relativisme éthique. Augusto Del Noce, lecteur de S. Weil*, "Cahiers Simone Weil", 23, n. 3, 2010; *Giustizia, lealtà e rispetto. Gli elementi "pratici" del Fair Play*, in A. Di Giandomenico (a cura di), "Le luci dello sport. Una lettura prismatica del fenomeno" (Nuova cultura, Roma 2011); *Il corpo sacro. Gli asana dello yoga*, in F. Ricci (a cura di), "Il corpo nell'immaginario. Simboliche politiche e del sacro" (Nuova Cultura, Roma 2012).

Roberto Escobar è professore ordinario di Filosofia politica nell'Università degli studi di Milano e critico cinematografico. Tra i suoi scritti più recenti: *Paura e libertà* (Morlacchi, Perugia 2009); *La paura del laico* (il Mulino, Bologna 2010); *Eroi della politica* (il Mulino, Bologna 2011).

Vincenzo Maimone è ricercatore nell'Università di Catania, dove insegna Filosofia politica. Tra i suoi scritti più recenti: *Gated communities e diritti di cittadinanza*, in F. Sciacca (a cura di), «Le Libertà in Occidente» (Rubbettino, Soveria Mannelli 2011); *Il Labirinto delle appartenenze*, in F. Sciacca (a cura di), «Giustizia Globale. Problemi e prospettive», (Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).

Paola Russo è dottoranda in Filosofia delle scienze sociali e comunicazione simbolica nell'Università degli studi dell'Insubria (Varese-Como). Tra i suoi scritti più recenti: *Il potere trasformativo dell'immaginazione. Ontologia delle visioni*, "Metábasis", 7, n. 13, 2012; *Filosofia dell'identità in Georges Bataille*, "Giornale di Metafisica", 1, 2012; *Big Pharma e accesso alle cure. La questione della responsabilità d'impresa tra etica e mercato*, in "Notizie di Politeia. Rivista di etica e scelte pubbliche", 28, n. 106, 2012; *Multinazionali farmaceutiche e diritti umani* (Le Lettere, Firenze 2012).

Fabrizio Sciacca è professore ordinario di Filosofia politica nell'Università

degli studi di Catania. Tra i suoi scritti più recenti: *Filosofia dei diritti* (Le Lettere, Firenze 2010); *Tolerance without Values*, in S. Panebianco (Ed.), “Winds of Democratic Change in the Mediterranean?” (Rubbettino, Soveria Mannelli 2012); *Human Rights, Justice and Pluralism*, in T. Cushman (Ed.), “Handbook of Human Rights” (Routledge, London-New York 2012).

Biagio Spoto è assegnista di ricerca in filosofia politica presso l'Università degli studi di Catania. Tra i suoi scritti più recenti: Tra i suoi scritti più recenti: *Guerra, potere e individui nella società del rischio*, in F. Sciacca (a cura di), “L'individuo nella crisi dei diritti” (Il nuovo Melangolo, Genova 2009); *Clausewitz e la guerra contemporanea*, “Storia e Politica”, II, n. 3, 2010; *La rivolta come prospettiva di analisi dell'immigrazione: i casi di Rosarno e delle banlieues*, in F. Sciacca (a cura di), “Giustizia Globale. Problemi e prospettive” (Rubbettino, Soveria Mannelli 2011).

Antonio Zangarino, professore emerito nell'Università degli Studi di Firenze, ha insegnato Filosofia politica e Storia delle dottrine politiche presso la Facoltà di Scienze Politiche “C. Alfieri” e Filosofia del diritto presso la Facoltà di Giurisprudenza della stessa Università. Ha inoltre tenuto per vari anni corsi di insegnamento presso l'Institut d'Etudes politiques di Parigi. Tra i suoi scritti più recenti: *Una filosofia per la storia* (Cedam, Padova 1996); *Culture politiche* (Cedam, Padova 1999); *La società costituzionale* (Le Monnier, Firenze 2007); *Mistero e libertà* (Le Monnier, Firenze 2009).

SOCIETÀ **M**UTAMENTO **P**OLITICA

INDICE

VOL. 3, N° 6 • 2012

MASSE, POTERE E PARANOIA

- 5 Editoriale – Masse, potere, paranoia: un triangolo perverso, *di Gianfranco Bettin Lattes*
- 15 Premessa, *di Fabrizio Sciacca*
- 17 Immaginario paranoide e potere. Spunti per una riflessione, *di Giulio M. Chiodi*
- 35 Il destino del sopravvissuto, *di Luigi Alfieri*
- 47 Il cerchio della paranoia politica. Possibili linee di frattura, *di Laura Bazzicalupo*
- 63 Il potere della paranoia: il mito del Dittatore, *di Claudio Bonvecchio*
- 79 La passione per la morte. Un eroico paradosso, *di Roberto Escobar*
- 95 Demopsicosi: potere politico e controllo delle masse, *di Vincenzo Maimone*
- 109 Io sono Adolf ma anche Superman. Il potere patologico dell'Io, *di Paola Russo*
- 125 Lo spettro esigente del potere. Appartenere, la malattia identitaria europea, *di Fabrizio Sciacca*
- 141 Il segreto della metamorfosi, *di Biagio Spoto*
- 155 I “molti” in politica: le masse, *di Franca Bonichi*

L'INTERVISTA

- 191 Poteri, equilibri e valori. Intervista ad Antonio Zanfarino, *a cura di Fabrizio Sciacca*

NOTE CRITICHE

- 199 Sulla libertà e il potere, *di Graziella Di Salvatore*

IL LIBRO

- 209 Antonio Cassese, L'esperienza del male. Guerra, tortura, genocidio, terrorismo alla sbarra. Conversazione con Giorgio Acquaviva, Bologna, il Mulino, 2011, *di Gianfranco Bettin Lattes*